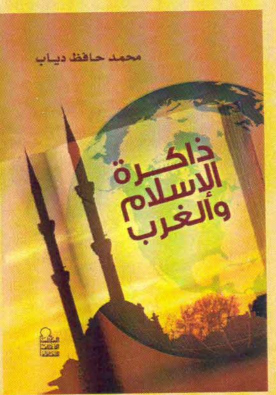

محمد حافظ دياب
ذاكرة الإسلام والغرب
المجلس الأعلى للثقافة





محمد حافظ دياب

على مدى خمسة عشر قرنًا، يزدحم المتن الإسلامي والغربي بوقائع ونصوص سجالية، وممارسات وتصورات عدائية متبادلة، تعبر عن أبعاد الخلاف القائمة في التصور الإسلامي للغرب، وتمثل الغرب للإسلام وعالم المسلمين، ما كرّس صوغ أفكار نمطية سالبة، في إطار المشاعر العدائية بين الطرفين، وترويج مخاوف تتم تغذيتها حولها.

ما الذي نعنيه بمصطلحى «الإسلام» و«الغرب»؟ هل يمكن أن يرصد العلاقة بينهما توجه نظري يلم تفاصيلها ويفسر وقائعها؟ ما الذي قدمه تراث البحث حولها؟ كيف تشكّلت صورة الغرب في المخيال الإسلامي؟

وماذا عن الوجه الآخر: تمثل الإسلام في المخيال الغربي؟ ما أهم القضايا المثارة والصور النمطية التي كرست حولها؟ ماذا عن واقعة الرسوم الدانمركية: تداعياتها وسياقها باعتبار حداثتها؟ ما سبل تحرير العلاقة بين الدول والمجتمعات، واستتباعًا بين الإسلام والغرب؟ وأخيرًا، ماذا عن التوجهات التي ينتظر أن يترسمها مستقبل علاقتهما؟



ذاكرة الإسلام والغرب

المجلس الأعلى للثقافة

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

دياب، محمد حافظ

ذاكرة الإسلام والغرب؛ تأليف: محمد حافظ دياب

القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ط١، ٢٠١٦

١٩٢ ص؛ ٢٤ سم.

١- الإسلام والديانات الأخرى

(أ) العنـوان ٢١٤,٢

رقم الإيداع ٢٠٦٦/٢٠١٣
الترقيم الدولي I.S.B.N. 978-977-718-199-0
طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

شارع الجبلاية بالأوبرا - الجزيرة - القاهرة ت ٢٧٣٥٢٣٩٦ فاكس ٢٧٣٥٨٠٨٤

El Gabalaya St., Opera House, El Gezira, Cairo
Tel. : 27352396 Fax : 27358084.
www.scc.gov.eg

ذاكرة الإسلام والغرب

تـأليـف

محمد حافظ دياب



2016

إهــــداء

إلى أستاذي جاك بيرك

تقــديم

إن منظومة التراث والتاريخ والاجتماع، وتجلياتها في العلاقة بين الإسلام والغرب، هو ما يبدو هنا مادة للتحليل وإطاراً له.

ورغم هذا التوجه الأرحب، لا تهدف الدراسة إلى صوغ تصورات ناجزة حول هذه العلاقة، بل قصارها الطموح إلى مقاربة إشكالياتها ورهاناتها التاريخية المعاينة، تلك التي تحكمت في وقائعها العملية وصياغاتها النظرية وحمولاتها الأيديولوجية وأقمطتها النفسية، وصولاً إلى محاولة فهم حيثياتها، واستشراف مستقبلها.

ذلك أنه، وعلى مدى خمسة عشر قرناً، يزدحم المتن الإسلامي والغربي بوقائع ونصوص سجالية، وممارسات وتصورات عدائية متبادلة، تعبر عن أبعاد الخلاف القائمة في التصور الإسلامي للغرب، وتمثل الغرب للإسلام وعالم المسلمين، ما كرس صوغ أفكار نمطية سالبة، في إطار المشاعر العدائية بين الطرفين، وترويج مخاوف تتم تغذيتها حولها.

والأمر هنا أشبه بلعبة مرايا بين صور عدائية متقابلة، قوامها سلسلة متصلة من أخطاء تراكمت على المدى، لم تتعلق إلا عرضاً باختلافات عقائدية بين تعاليم الديانتين الإسلامية والمسيحية، فيما تواترت غالباً على خلفية تنافس وصراع، وتنامت مع تزايد احتدام حدة المواجهة السياسية والعسكرية، لتظل حاضرة ومكثفة في مخيال الطرفين وخطاباتهما.

وربما لهذا، يجوز النظر إلى الخوض في موضوع هذه العلاقة كمغامرة غير مألوفة العواقب، بسبب انفتاحها على مساحات ومناطق غائرة، قد تتأبى على الاستقصاء الظاهري أو الرصد الموصوف.

ومع ذلك ورغمه، فإن محاولة استيضاحها تشدنا نحو تساؤلات ماثلة، وإلى تعقب المعابر التي تسمح بالدخول إلى دائرة أجوبتها، وهي تساؤلات نوردها كالتالي:

ما الذي نعنيه بمصطلحي "الإسلام" و"الغرب"؟ هل يمكن أن يرصد العلاقة بينهما توجه نظري يلم تفاصيلها ويفسر وقائعها؟ ما الذي قدمه تراث البحث حولها؟ كيف تشكّلت صورة الغرب في المخيال الإسلامي؟

وماذا عن الوجه الآخر: تمثل الإسلام في المخيال الغربي؟ ما هي أهم القضايا المثارة والصور النمطية التي كرست حولها؟ ماذا عن واقعة الرسوم الدانمركية: تداعياتها وسياقها باعتبار حداثتها؟ ما هي سبل تحرير العلاقة بين الدول والمجتمعات، واستتباعًا بني الإسلام والغرب؟ وأخيراً، ماذا عن التوجهات التي ينتظر أن يترسمها مستقبل علاقتهما؟

تلك التساؤلات ومخارجها، هي التي تشكل قلق وطموح هذه المساهمة والصعيد الذي تطمح إلى الوقوف فيه.

وطبيعي القول أن المساهمة واجهتها مشكلات نظرية ومنهجية وإجرائية، بالنظر إلى اكتناز الظاهرة المدروسة وتعدد جوانبها:

على رأس مشكلاتها النظرية، تقف صعوبة قراءة فضائين ثقافيين مكتنزين مثل الإسلام والغرب، مع رواج الظن الشائع بوضوحهما، وسهولة فهمهما، وإمكان استيعاب الدلالة التي ينطويان عليها.

وتبدو ثانية هذه المشكلات، في عسر الإحاطة بالعلاقة المتبادلة وتحولاتها بين الإسلام والغرب، على مداها الزمني الممتد.

إذ ليس في متن العلاقات الدولية، ما هو أشد غواية للجدل من اختبار هذه العلاقة، المشوبة بالتوترات والصراعات والمنافسة، والمتسعة للإنحناءات والالتواءات والانعطافات، والمليئة بالأحكام المسبّقة والأجوبة الجاهزة والمقولات القطعية والأفكار النمطية، والتحديات الراسخة.

من هنا، يظل التحفظ إزاء هذه الإحاطة مشروعًا وجائزًا، وخاصة لو أحلناه إلى الانتقادات الصائبة التي وجهها مؤرخون محترفون، من ممثلي "مدرسة الحوليات" الفرنسية Les Annales، التي بدأت في ثلاثينيات القرن العشرين، وساهم في تأسيسها فرنان بروديل F.Braudel، ممن لفتوا الانتباه إلى حجم المخاطر والمجازفات والنواقص التي تعترض القراءة السردية التأملية للتاريخ، حين تقتصر على تسجيل متواتر للوقائع دون الانشغال بكشف الإشكاليات التي تطرحها، وهي التي أفصح عنها وضاعف صيتها المؤرخ الإنجليزي أرنولدتوينبي A. Toynbee، والمفكر الألماني أوزفالد شبنجلر O. Spengler، على اختلاف وتباين وجوه القراءة بينهما.

ويقف اختيار تقنية التحليل الملائمة لرصد العلاقة بين الإسلام والغرب، كصعوبة منهجية تواجه دراستها.

وفي الظن أن منظور التحليل النقدي للخطاب Perspective of the critical analysis of the discourse يمكن أن يمثل أسلوبًا تحليليًا مفيدًا، في الإفصاح عن الآليات التاريخية والفكرية التي رافقت مسيرة هذه العلاقة، ورفدت التعبير عنها، وأسست لها بما يعمق من تصورنا لمحصلتها.

وهذا المنظور، الذي يعد من الأساليب المنهجية المستحدثة في علم اجتماع المعرفة، لا يقف عند مجرد تحليل مضمون النصوص، بل يتعداه إلى كشف حركة الواقع حيالها، بتأكيد فهم أطرها التاريخية وجذورها الفكرية، وإلى استكانة فاعليات هذه النصوص في الواقع، بمدي مساهمة دعواها في استبصار هذه العلاقة وتفسيرها.

يضاف إلى هذه الصعوبات، أخرى إجرائية، يتصل أولها بالتحقيب التاريخي للعلاقة، وتعيين المراحل التي شهدتها: ففي درس العلاقة بين الإسلام والغرب، أثير جدال فائض حول تحقيب مسيرة هذه العلاقة، حين وجد نفسه، في غمار محاولة إيجاد تمايز مرحلي لخصائصها، مضطرًا للقيام بتعيين زمني بدء ونهاية، وصك تسمية لكل مرحلة.

ذلك أن المحاولات التي تصدت لهذا التحقيب، راوحت بين الأخذ بمقياس سياسي: مرحلة الفتوحات العربية الإسلامية، مرحلة الحروب الصليبية، مرحلة الغزو الاستعماري، مرحلة ما بعد الاستعمار، أو معرفي: مرحلة القرون الوسطي، مرحلة الحروب الصليبية، مرحلة الغزو الاستشراقي، والمرحلة المعاصرة، أو نوعي: مرحلة التعايش بين الجانبين، ومرحلة التصادم بينهما.

على أن هذه التقسيمات غالبًا ما ينقصها التنظير وعدم الانسجام، ناهينا عن أنها قد تعد موقعًا لاستثمار أيديولوجي كثيف. إذ لا يمكن اختيار المفاهيم اللازمة للقيام بتحقيب مسيرة هذه العلاقة، إلا في حدود فلسفة للتاريخ، وتحديداً لهذه الفعالية، وكلا الفلسفة والتحديد هنا أيديولوجيان في جوهرهما بامتياز.

ولهذا السبب، على كل تحقيب أن يتأسس بالضرورة على قاعدة أن يدفع إلى تطوير كل مرحلة، بالمعنى الأقرب إلى الأنطولوجيا منه إلى التسجيل، بحيث يتم تتابع المراحل وظيفيًا، بما يشي بتأكيد النظر إلى هذا التحقيب بمنطق التجادل لا التلاغي، وبقيمة التواصل لا الفرادة.

ودرءًا لأي لبس، اخترنا النظر إلى مسيرة العلاقة بين الإسلام والغرب عبر لحظاتها المكثفة، وليس من خلال مراحل قد تطرح الالتزام باستقلال لخصائص كل منها، وتسجيل كافة وقائعها، على ما يلوح من عسر الإحاطة بها.

وترد ثانية الصعوبات الإجرائية التي تواجه هذه المساهمة، في عدم إمكان ادعائها الإحاطة بكافة الدراسات والبحوث حول موضوعها، خاصة مع الكم الهائل الذي يحتويها، إن في الخطاب الإسلامي أو الغربي، فيما راكمت تصورات ومنهجيات تباينت قيمتها، وشكلت رصيداً لا يستطاع تجاهل ما تنطوي عليه من اجتهادات.

ويأتي استئثار المنطقة العربية، أكثر مناطق العالم الإسلامي الأخرى، باهتمام هذه المساهمة، كصعوبة إجرائية مضافة.

وعلى أية حال، فرغم محاولات تذليل هذه الصعوبات، فلا سبيل إلى إنكار أثرها في التحقيق النهائي للمساهمة، والتي تم بتبويب موضوعها إلى تسعة فصول، في مسعى سير أهدافها:

يقدم الفصل الأول: مقاربة مفاهيمية، حول مصطلحي "الإسلام" و"الغرب".

ويستعرض الفصل الثاني: أهم الاتجاهات النظرية في دراسة العلاقة بينهما، كتمهيد لصوغ رؤية تركيبية موجهة للدراسة.

ويحتوي الفصل الثالث: على عرض للتراث البحثي لهذه العلاقة، في الخطابين الإسلامي والغربي.

ويتحدث الفصل الرابع: عن القضايا المثارة من قبل الخطاب الغربي بإزاء عالم الإسلام والمسلمين، وكيفية تكوين منظومة الصور النمطية التي تلبست علاقة هذا العالم بالغرب، وعبرت عن إدراك فعل انتماء كل منهما بإزاء الآخر.

ويشمل الفصل الخامس: التعرف على ملامح صورة الغربي في المخيال الإسلامي.

ويتولى الفصل السادس: استيضاح تمثلات المسلم لدى المخيال الغربي.

ويتكفل الفصل السابع: بعرض واقعة الرسوم الدانمركية، باعتبارها من أحدث التشويهات التي أصابت هذه العلاقة، إما من حيث تداعياتها أو سياقها أو آلياتها.

ويوضح الفصل الثامن: سبل تحرير العلاقة بين الشعوب والثقافات.

فيما يغطي الفصل التاسع والأخير: الآفاق المستقبلية لعلاقة العالم الإسلامي بالغرب.

الأمر إذن في هذه المساهمة، يتعلق بمسعى إلى حق فهم إشكاليات ورهانات هذه العلاقة، عبر ملاحقة ما يمكن تسميته بفضاء الذاكرة، إسلامية كانت أم غربية، في محاولة للاقتراب من صيغ تعبيرها عن الآخر، منذ بداياتها وحتى استعادتها الراهنة.

قد يقال أن أي ذاكرة، مهما بلغت دقة التقاطها، تبقى انتقائية في الأخير، وعرضة للفهم المغلوط والمشوش، لكنه حتى الذين يغضون عنها الطرف كآلية في المقاربة، ينفونها بذاكرة بديلة، هي من مسافتها، وإن تنوعت التفاصيل والتلاوين.

الفصل الأول

مقاربة مفاهيمية

والمهتم بمقاربة الزوج المفاهيمي: إسلام وغرب، يواجه إشكاليات ثلاث، فيما يتعلق ببنيته أو دلالته أو تداوله:

فعلى مستوى البنية Structure، تفترض ثنائية الزوج عند تركيبها نوعًا من اللبس، طالما الأمر يتعلق بمقولتين مختلفتين، لا تقوم بينهما علاقة تقابل، باعتبارهما طرفين غير متماثلين، فيما الإسلام دين إلهي، والغرب مجال جغرافي محدد تاريخيًا، بما يشي بامتلاك هذا الزوج المفاهيمي لتركيب غير متجانس.

وعلى جانب الدلالة Significance، فإن الإسلام والغرب كدالين، لا يحيل كل منهما إلى مدلول واحد أو معنى ناجز قابل للضبط والنقل، بسبب من أن كل دال منهما مشحون بأصوات مستعملية وذاكرة استخداماته، التي تظل مستكنة في مطاويه، محملة بدلالات لا حصر لها، مستعدة للانبعاث بطريقة أو بأخرى، بمجرد تسليط النظر عليه لمساءلته أو استنطاقه.

وفي هذا الإطار، يمكن معاينة الإسلام والغرب كدالين، امتلك كل منهما دلالات متعددة، استنادًا إلى ما تستحضره الذاكرة من تصورات ومواقف.

ومن ناحية التداول Pragmatics، يشير هذان الدالان إلى فضائين ثقافيين يتنافسان منذ أكثر من ألف عام، ويعكس التعبير عنهما بنى إحساس Structures of feeling تختلط بالوقائع والتصورات بينهما، ما حدا بالنظر إليهما، لا ككيانين ملموسين،

بل كواقع في مخيال الآخر، باعتبارهما "إسلام متخيل" Islam Imaginaire و"غرب متخيل" Occident Imaginaire.

ومع ذلك ورغمه، فوجود هذه الإشكاليات، لا يعفي من مواجهة السؤال: ما الذي نعنيه بالإسلام والغرب؟

ذلك أنه، وفي مجرى استخدام هذين التعبيرين، تظل الحاجة أوفى إلى استيضاحهما بالنظر إلى صعوبة تحديد مضامينهما، لما يحملاه من ألوان المعاني خلال تواترهما، وما يشيع بينهما في الفهم العام من تشوش، نتيجة الأحكام المسبقة المترتبة عبر العصور.

أولاً - العالم الإسلامي :

ونبدأ بصفة الإسلام الدالة عليه، والتي يتراوح استعمالها في الواقع بين أكثر من معنى ومفهوم، حيث تشير في الأساس إلى الدين الإسلامي، أو قد تومئ إلى اتباعه من المسلمين، وإلى التاريخ الإسلامي، وكذلك إلى مجموع الجهد الحضاري الذي تم ما بين الأندلس والهند منذ القرن الهجري الأول، وحتى القرن العاشر.

ويفضل المفكر الجزائري محمد أركون استخدام مصطلح "الظاهرة الإسلامية" أو "الحدث الإسلامي" بدلاً من مصطلح "الإسلام" الشائع، ويرى التمييز بينهما كفرق بين المعرفة التاريخية والمعرفة التبجيلية والتقليدية السائدة، لما يتيحه استخدام مصطلح الظاهرة الإسلامية من تجذير الإسلام في صيغته التاريخية، بدلاً من مصطلح "الإسلام" الذي يراه مثاليًا، مجرداً، فوق تاريخي، عمومي، إضافة إلى ما يتضمنه المصطلح الأول من إزالة للبداهة العفوية عن مفهوم الإسلام.

هذا عن الإسلام، أما العالم الإسلامي، فقد تكون الفرصة هنا سانحة، كي نرصد قائمة المصطلحات المعبرة عنه في الطروحات السياسية والفكرية الحديثة، حيث شاع مصطلح "عالم الإسلام" ضمن عنوان لكتاب ألفه لوثروب ستودارد L. Stoddard

في ثلاثينيات القرن العشرين، وقدمه الأمير شكيب أرسلان بمسمى "العالم الإسلامي"، وعاينه لرئيس الراحل جمال عبد الناصر باعتباره "الدائرة الإسلامية" في كتابه (فلسفة الثورة).

ومع استشعار الحاجة إلى إبراز الجامع الحضاري في هذه الدائرة، والذي يلم شعوب ديار الإسلام على مختلف أقوامهم ومذاهبهم، برز مصطلح "الحضارة الإسلامية"، وتم تكريسه إثر طَرح صمويل هنتنجتون S. Hunting لفرضية صدام الحضارات عام ١٩٩٣، وهو الطرح الذي أثار استجابات وردود أفعال متباينة.

ولدى المؤرخ المصري حسين مؤنس، فإن هذه الحضارة تمتلك مقومات بقائها واستمرارها، لأن أساسها ليس عنصراً بشرياً يناله الضعف والبلى، بل عقيدة تتجدد وتتعاقب الأجيال على حمل رايتها.

وبعيداً عن هذه المصطلحات، يميل الباحث المغربي نور الدين أفاية إلى تعبير "الواقعة الإسلامية".

ويجدر ذكره أنه، وبسبب موقع العالم الإسلامي وسط العالم القديم، وجواره لشرقي أوروبا وغربي آسيا، أضحى برزخاً تتلاقي عليه خطوط التجارة العالمية وتتقاطع، ثم تتفرع منه إلى أوربا وبقية المعمورة، واستمر لأكثر من ألف عام يعمل كوسيط بين العالم المسيحي والحضارات في آسيا، والتي استوعب معرفتها على المدى (الطب الهندوسي، الأغذية الهندية، طب الطاقة الصيني، ألوان من الإبداع الساساني والبيزنطي في فنون العمارة، وصوغها في تنسيق جديد للفضاء الجمالي، تمثل في الثقافة الملايوية فيما يعرف الآن بمنطقة جنوبي شرق آسيا، والإغريقية في جزيرة كريت التي أضحت مقراً لإمارة عربية إسلامية لحوالي قرن ونصف ما بين عامي ٨٢٧-٩٦١ ميلادي..).

وفي الوقت الحاضر، يعد الإسلام ثاني أكبر ديانة في العالم، ويقدم شعوراً بالهوية المشتركة لمجموعة إنسانية تتخطى حدود الدول والقوميات، وتجمع بين أعراق عربية وتركية وإيرانية وهندية وملايوية وأفغانية وأوزبكية وزنجية، تضم قرابة (١,٢)

مليار مسلم، يمثلون أكثر من ربع سكان الأرض، ويقيم ثلاثة أرباعهم خارج المنطقة العربية.

وإذا كانت محاولة رصد تفاصيل مسيرة العالم الإسلامي، كما التعبير عن كافة وقائعها، معقد وصعب، فقد يجوز التوقف عند محطات رئيسية لهذه المسيرة:

١- الانطلاق:

والأمر هنا يتعلق بشروط تاريخية، أتاحت ولادة متجددة لتراث بنيوي، رسم الديانات التوحيدية، ونهل منه الإسلام، ثم حمله ليبلغ به مدى أبعد، حيث أتاحت الفتوحات العربية الإسلامية الأولى تعبئة كل القوى الحية في نظامه الوليد، ورفدته، وأكملته على هيئة تم فيها لأول مرة توحيد القبائل العربية.

وقد شكَّل ظهور الإسلام بدايات القرن السابع الميلادي، حدثًا فارقًا في قلب العالم القديم، وأدى إلى بروز كيان ديني وحضاري جديد، توازى مع ما عرف بزمن العصور الوسطى في أوربا. وفي سنوات معدودة، أقام منطقة حضارية واسعة، امتدت من حدود الصين إلى أعماق أفريقيا، والقلب فيها هو العالم العربي.

إذ عبر أقل من قرن، انتشر في قارات ثلاث، ما بين إسبانيا غربًا إلى الصين والهند في الشرق، وتخطى أراضي حضارات ثلاث (المسيحية، والفارسية، والبيزنطية)، ووصل إلى شواطئ ما يشكل راهنًا طرفًا من أوربا في إسبانيا وفرنسا، مع سقوط الأندلس في أيدي المسلمين عام ٧١١ ميلادية، واحتلال مدينة أفينون جنوب فرنسا عام ٧٣٤، واقتحام مدينة ليون بعدها بتسع سنوات.

ومع هذه الفتوحات، غدا تهديداً لتفرد دور المسيحية، وتحديًا جديًا أمام أكثر من إرادة للقوة، وهو ما اعتبره فرنان بروديل: غربًا مضاداً، بكل الالتباسات التي يتضمنها، حين تكون هناك منافسة وعداوة واقتباس.

ويذكر المؤرخ الفرنسي هنري بيرين H. Pirenne أن نمو الإسلام وازدهاره شكَّل سلسلة من الأحداث واسعة التأثير، لم تكف آثارها عن التوالد. إذ "مع ظهور الإسلام، ثمة عالم جديد حلٍّ على سواحل البحر المتوسط، وأدى إلى تشييدها حاجز منيع في هذا البحر، بين حضارتين متباينتين ومتعاكستين بسطتا نفوذهما".

ذلك أن انتشار الإسلام الكاسح كحدث عالمي، بدَّل جغرافية البحر المتوسط السياسية والدينية تبديلاً مستداماً، حين أحدث قطيعة مع المرحلة الرومانية التي كانت ترى في هذا البحر مركز العالم والفضاء الاستثنائي للمسيحية، وصاغ مسيرة المجتمعات الواقعة على ضفتيه، الشرقية والجنوبية، حتى الحاضر.

لقد بزغ عالم جديد، يتحدى فارس وبيزنطة، وسوف تأخذ منه أوربا تاليًا أموراً عديدة، أكثر مما استقر به. ويعاين المقدسي جغرافيتيه إبان زهاوته، مذكرًا: أن مملكة الإسلام تمتد من كاشغر في أقصى المشرق إلى السوس الأقصى في المغرب، وأنها تقطع في نحو عشرة أشهر.

أما ابن حوقل، فحدود هذه المملكة عنده هي "شرقيها أرض الهند وبحر فارس" وغربيها مملكة السودان الذين يسكنون على المحيط الأطلسي، وشماليها بلاد الروم وما يتصل بها من الأرض واللان والران والخزر والبلغار والصقالبة والترك والصين، وجنوبيها بحر العرب".

وينبه آدم ميتز A. Metz أن المسلم: "كان يستطيع أن يرتحل داخل حدود هذه المملكة في ظل دينه وتحت رايته، وفيها يجد الناس يعبدون الإله الواحد الذي يعبده، ويصلون كما يصلي، وكذلك يجد شريعة واحدة وعرفًا واحداً وعادات واحدة. وكان يوجد في هذه المملكة الإسلامية قانون عملي يضمن للمسلم حق المواطن، بحيث يكون آمنًا على حريته الشخصية أن يمسها أحد، وبحيث لا يستطيع أحد أن يسترقه على أي صورة من الصور. وقد طوف ناصر خسرو في هذه البلاد كلها في القرن الخامس الهجري (الحادي عشر الميلادي)، دون أن يلاقي من المضايقات ما كان يلاقيه الألماني الذي كان ينتقل في ألمانيا في القرن الثامن عشر بعد المسيح.

٢- الانفتـاح:

ويفسر الطابع الكوني للإسلام، وتكريسه لمبدأ المساواة بين البشر، تلاقيهما في المشروع العملي لنشر الدعوة، وسرعة انتشاره في فترة قصيرة زمنيًا، وفي منطقة متسعة جغرافيًا.

على أن فاعلية هذه العوامل، لم تقتصر على البدايات، فيما واصل امتداده على مراحل لاحقة بأفريقيا والشرق الأقصي، في الفترات التي يصفها البعض بالجمود والتقهقر، خصوصًا ما بين القرنين الثالث عشر والسابع عشر، وإن لم يحظ هذا الانتشار بالاهتمام الكافي، بالنظر إلى ميل غالب الباحثين، من غربيين وعرب، إلى التركيز على المنطقة العربية دون سواها، لما تتميز به من موقع استراتيجي، وما تدخره من ثروات.

ذلك أنه خلال هذه الفترات، أثرى التراث اليوناني بما أضفى عليه من نظرة إسلامية، وركز على الطريقة التجريبية في البحث العلمي، حين أعاد علماؤه اكتشاف العدد، وفتحوا، باستنباطهم لعلم الجبر، آفاقًا جديدة في وجه الرياضيات، واستخدموا تقنيات مستحدثة في الفلك والطب، وابتدعوا فنون النمنمة والخط والهندسة المعمارية، ونحت الشريف الإدريسي خريطة العالم على لوح من الفضة لملك صقلية النورماندي، ليسهم بذلك في تمازج الثقافات والحضارات، ويتمكن من صوغ تصوره الخاص لمفهوم الحضارة في تلك العصور الذهبية.

وتعد الفترة الأندلسية، التي شمل الإسلام فيها ثلاثة أرباع شبه جزيرة أيبيريا، واستغرقت قرابة ثماني قرون، بدءًا من عام ٧١١ ميلادي حتى عام ١٤٩٢، نموذجًا لحوار الحضارات، حيث امتزج خلالها المسلمون الفاتحون والوافدون من عرب وبربر بالسكان الأصليين، عبر الزواج والمصاهرة والجوار والمعاشرة، ونجم عن زواج العرب بالإسبانيات عنصر مسلم جديد عرف باسم المولَّدين، ممن أضحوا يؤلفون على المدى معظم سكان الأندلس.

وعاش الجميع، مسلمون ونصارى ومستعربون ويهود في تسامح، وأسسوا مجتمعًا لم يكره أحدًا على تغيير دينه، وعلى نحو من مساواة لم تعهده قبلاً ثقافات شبه الجزيرة الأيبيرية.

ومثلت حواضر الأندلس أيامها مراكز حوار حي بين الثقافتين العربية واللاتينية، تنوعت عبر مدارسها: مدرسة قرطبة للفكر والنظر، ومدرسة أشبيلية للفن والأب، ومدرسة المرية للتصوف والعرفان، ومدرسة سرقسطة للرياضيات والفلك والطبيعيات، ومدرسة طليطلة للترجمة، تلك التي نقلت العلوم الإغريقية، وما أضافه إليها العرب من شروح وتعليقات إلى المدارس الأوروبية.

واستمر هذا الانفتاح قائمًا، حتى اليوم الثاني من يناير عام ١٤٩٢، حين رفع الكاردينال ديبدر Dubedre شارة الصليب فوق قلعة الحمراء الملكية، فكان ذلك إعلانًا بانتهاء حكم المسلمين في إسبانيا، ليتحطم التعايش رسميًا عام ١٥٢٦، مع صدور قانون ينص على تنصير إجباري جماعي، تم فرضه على المدجنين (المسلمين).

٣- المواجهة:

قبلها، وتحديداً في عام ١٤٥٣، فتح السلطان العثماني محمد الثاني مدينة القسطنطينية عاصمة الدولة البيزنطية، لتصبح حاضرة الإسلام وعاصمة السلطنة التي تحكم باسمه على أبواب أوربا، وبعد أن كان الإسلام قد توسع، على نحو هائل، في جنوب القارة وشرقها، وتوغل في سهولها الوسطى، حتى راحت طلائعه تدق أبواب فيينا.

ومع فتح القسطنطينية، واجهت أوربا، مرة أخرى بعد الحروب الصليبية، قوة التهديد الإسلامي ممثلاً في الإمبراطورية العثمانية، وكانت واحدة من كيانات إسلامية ثلاثة ظهرت وقتذاك: اثنتان منها سنيّتان، هما العثمانيون في تركيا، والمغول في الهند، والثالثة شيعية هى الدولة الصفوية في إيران.

وحتى القرن التاسع عشر، تبوأت الإمبراطورية العثمانية موقع الزعامة للعالم الإسلامي، ورافقت الصعود المتعاظم للحداثة في أوربا، واحتلت مركز الطليعة بين جيوش العالم، عبر فتوحاتها التي امتدت من نهر الدانوب غرباً حتى الخليج العربي شرقا، ومن بحر أزوف شمالاً حتى الحبشة جنوباً.

وكما لاحظ بوزورث C. Bosworth فإنه أكثر من أية إمبراطورية أخرى منذ الفترة المبكرة لحركة الفتوح العربية: "كان الأتراك العثمانيون هم من زرعوا الرعب في قلب أوربا المسيحية".

وكان ابن خلدون أول من أشار إلى إمارة بني عثمان، وأدرك إمكانياتها، وشعر أنها أقوى الإمارات التي خلفت سلاجقة الروم، وأقر بها إلى العدو البيزنطي، وأكثرها تعرضًا للخطر، وأنها كانت إمارة متحفزة للدفاع والهجوم، فيما كونّت لنفسها بسرعة سجلاً حافلاً من روايات البطولة، واجتذبت إليها أعداداً من المتحمسين لنصرة الدين، لدرجة أضحت المتنفس الوحيد للحماس الديني في الإسلام.

وخلال النصف الثاني من القرن السادس عشر، تم للعثمانيين ترتيب "بيتهم"، وتقوية موقعهم في المتوسط، عندما ضموا بلاد المغرب في الجنوب، والشام ومصر في الشرق، وشمالاً بحر إيجة، والطرف الشرقي للادرياتيكي، واخترقوا أوربا من وسطها، حتى أصبحت روما وفيينا تحت التهديد الدائم، وفرضوا الجزية على البندقية سيدة البحر المتوسط سابقا، وعلى إمبراطورية هابسبورج سيدة أوربا براً، ما ساعد على حماية الكيان العام للعالم الإسلامي في مواجهة أوربا.

ويشير مارشال هدجسون M. Hodgson في هذا الصدد بأن زائراً من المريخ لو أطل على الأرض في هذا القرن، لظن أن العالم على وشك أن يصبح مسلماً، حيث غدا القسم الغالب من البشرية يعيش تحت ظل الإسلام بعد ضم بيزنطة والهند، ولم تعد سوى كتلتين تقاومان المد الإسلامي الكاسح: الصين وأوربا الغربية، وأن البشرية بدت، حتى بعد مائة سنة من النهضة، وكأنها محاصرة من كل الجهات بالإسلام.

وتمثلت قمة الخطر العثماني على أوربا في حصار فيينا عام ١٦٨٣، لتبدأ الدولة العثمانية بعدها بالضعف، إثر الحرب التي شنتها روسيا والنمسا ضدها، ما مهد للغزو الأوروبي الحديث للوطن العربي، وظهور ما سمى بالمسألة الشرقية.

كذلك شهدت هذه الدولة تهديداً حقيقيًا لوجودها خلال القرن التالي، بفعل الثورة العلمية في أوربا، وتعاظم قوتها العسكرية والاقتصادية المناوئة، فيما لم تحقق الإمبراطورية العثمانية إنجازات فكرية أو علمية متقدمة، حيث لم تستوعب الإسلام كصيغة تحث على الإبداع، وإنما كدين روحاني يعزز ركائزها، ويدعم سلطتها، شكّل فيه رجال الدين طبقة طفيلية محافظة ومهيمنة.

وكان لظهور حركات مضادة داخل ولاياتها مع بدايات القرن التاسع عشر (الحركة الوهابية في شبه الجزيرة العربية، حركة محمد علي باشا في مصر ...) أثره في بدء انحسارها، خاصة مع بروز العصبيات الملية، والطائفية، والصراعات القبلية، وفرض الامتيازات الأجنبية وما استتبعها من قوانين "حماية" شرائح من الطوائف غير الإسلامية، يضاف إليها محاولتها اعتماد العنف في أنحاء ولاياتها، بهدف تأمين وجودها.

ومنذ الربع الأخير من القرن التاسع عشر، برزت في ولاياتها العربية تيارات فكرية عديدة، اندرجت في أطروحاتها ما بين الرابطة العثمانية والوطنية الإقليمية والعلمانية والقومية العربية، وإن وقفت على رأسها حركة الجامعة الإسلامية Pan-Islamism التي تبناها السلطان عبد الحميد.

لكن هذه الحركة افتقدت في صيغة استعادتها للدولة الإسلامية، مقوماتها الاجتماعية والاقتصادية، حتى ألغيت الخلافة عام ١٩٢٤، ليستتبعها الاحتذاء بركب النموذج الغربي، مع قيام كمال أتاتورك بفرض الأبجدية اللاتينية بدلاً من العربية، وتعميم استخدام القبعة وربطة العنق.

٤- الـتردي:

ورويدًا، بدأ العـالم الإسـلامي يظهـر على صـورة يلفها الجمود، وكان قبلاً، حتى في عهد إمبراطورياته الثلاث (المغولية، والصفوية، والعثمانية)، هو التيار الرئيسي للحضـارة والتـاريخ العـالمي، والذي التحق به الأوروبيـون تاليًا، ونجحـوا في تزعمه وإدارته.

ذلك أن الإنهاك السياسي لهذا العالم، والاستنزاف والخمول الذي عاناه تحت السيطرة العثمانية، سمح لأوروبا أن تصاعد من قوتها، ما سوغ توليد خلل في موازين القوى، وسهل على هذه القارة اتباع سياسة التلاعب والهيمنة ضده، واستهداف جناحه العربي بالأخص، اعتبارًا من أنه بالنسبة إليها، الآخر الأكثر قربًا واحترابًا.

وكان للغزوات التي شنَّها ضده الصليبيون والمغول، وبعدها دول أوربا والولايات المتحدة الأمريكية، أثرها في إنهاك هذا العالم واستنزافه، وحرمانه لحقب طوال من الاستقرار الضروري لتوسيع العمران، والإفادة من تراكم الخبرات، والتثمير في مشروعات التنمية.

وراهنًا، يبدو العالم الإسلامي ذا "حظ" اقتصادي متدن من "فرص" العولمة، مقارنة بمناطق أخرى، مع تراجع معظم أقطاره في معدلات لنمو الاستثمار والدخل وازدياد التضخم، وارتفاع المديونية، والعجز الغذائي، والتفريط المبالغ في الموارد المالية نحو التسلح والأغراض العسكرية، وتناقص حصتها من التجارة العالمية، وتدني مجالات التعاون الاقتصادي بين أقطاره.

وعلى الصعيد السياسي، أدت مركزية السلطة، وعدم ملاءمة الأطر الدستورية لدعم عملية التحول الديموقراطي، واستمرار العمل بقوانين الطوارئ، ومحدودية هامش حرية الإعلام، وضعف استقلالية منظمات المجتمع المدني، إلى عدم قدرة هذه الأقطار على مواجهة التحديات والتهديدات الإقليمية والدولية، وانخفاض المشاركة السياسية للجماهير، لتضحى المحصلة في النهاية كامنة في ضعف ثقل واقعها السياسي في الصياغة العالمية الجديدة.

ورغم تحقيق بعض من أقطاره لإنجازات لا تنكر في ميادين التعليم والتكنولوجيا، فإن هذه الإنجازات ما تزال متخلفة مقارنةً بباقي العالم، مما نتج عنه دخول العالم الإسلامي القرن الحادي والعشرين بأضعف منه في بدايات القرن السابع.

ثانياً - التعريف بالغرب:

وفي الخطاب المعاصر، يبدو مصطلح الغرب مثار توهج وحساسية في آن معًا، حيث يتم تداوله بكثافة ملحوظة، من زوايا نظر مختلفة، ومواقع متباينة، ساعد عليها نصوص لا نهائية قدمت حوله، فتعاطته بتلوينات مختلفة، وبدوافع معرفية وأيديولوجية.

ومع ذلك ورغمـه، فربما كان التعرف على محطات بعينها، يمكن التوقف عندها في مسيرته، أدعى إلى مقاربته:

١- الميـلاد:

ونبادئ بأوربا، باعتبارها تمثل نواة الغرب ومبتدأه، فيما لم تكن قد صيغت بعد كمفهوم حتى القرن العاشر قبل الميلاد، بل مجرد موضع جغرافي، مثل نقطة في الأفق تغيب إليها الشمس، كي تختفي وتتوارى عن الأنظار، حتى تحدث عنها هزيود Hesiode بهذه التسمية.

ويصف أبوقراط Hippokrates هذه القارة وسكانها، كأرض تتميز بمناخ أكثر قسوة وأقل تشجيعاً على الزراعة، وكبشر أكثر توحشاً وميلاً إلى العمل، فيما ذكرها هيرودوت Herodottes في القرن الخامس قبل الميلاد، باعتبارها "منطقة شمالية لا يمكن تمييزها تماماً عن سكيتيا Scytie، السهل الروسي"، وأشار إليها أرسطو Aristote نهاية القرن الرابع قبل الميـلاد، حيث يتمتـع سكانها بكثير من الجـرأة، بمستـوى أدنى من الذكاء والحرفة، بما يجعلهم عاجزين عن الحفاظ على حريتهم، أو تنظيم حكومة، أو غزو بلدان مجاورة.

وثم أسطورة إغريقية رائجة حول نشوئها، يقدم ديني دوروجمون D. De Rougemen تفصيلاً وافيًا لها، حيث يورد أن الآلهة "يوروبا" Europa حورية البحر ذات الشقيقات العديدات، ومن بينهن "آسيا" Asia، أغراها ثور أشقر، انتحل "زيوس" Zeus هيئته وخطفها، فطارت على ظهر دابة تجاه كريت، ليتزوجها الإله "جوبيتر" Jupiter ويقال: أنها عشية خطفها، تخيلت في حلمها وقائع تنبئ عن صراع دار عليها بين يابستين: أرض آسيا، والأرض المقابلة.

ويعلق دوروجمون على هذه الأسطورة، مذكرًا أن ثراءها الرمزي يحوي ما يناسب تمامًا الأيديولوجيا التي يغذيها الغرب عن أصوله وهويته: أوربا المختارة دون سواها، قادمة من آسيا صاحبة أولى الحضارات الكبرى، خطفت فجأة من موطنها لتحمل من جوبيتر، الذي يحول ذريتها وينذرها لتلعب دورًا مسيطرًا.

يشير تاريخ أوربا، على أية حال، إلى مسار ممتد من تبادل سكانها للقتل والتدمير، طيلة أكثر من ألف سنة، فيما بين القرن الأول قبل الميلاد، حين استتب السلام الروماني، حتى منتصف القرن العشرين، وإن جاز الحديث عن واقعتين ساهمتا في ميلاد هذه القارة: إخفاق الجيوش الإسلامية في الاستيلاء على مدينة القسطنطينية في شرق أوربا سنة ٧١٨ قبل أن يغزوها السلطان محمد الثاني بعدها بقرون، وتاليًا سنة ٧٣٢ مع موقعة بوايتيه Boitier في غربها، حين تمكَّن "الفرنجة" الفرنسيين، بقيادة شارل مارتل Ch. Martell من صد الزحف الإسلامي، وقتل قائده عبد الرحمن الغافقي، وهى المعركة التي خلدت مارتل كأول بطل قومي فرنسي، ومجدها المؤرخ الإنجليزي إدوارد جيبون E. Gippon حين اعتبرها إحدى معارك التاريخ الحاسمة، وحددها دوروجمون كتوقيت لبداية وعي أوربا بذاتها.

على أن هناك من الباحثين، من يُعلي من أهمية الحروب الصليبية، كعامل أساسي وراء نمو أوربا، وهى الحروب التي بدأت سنة ١٠٩٥ ميلادي، وتواصلت على مدى مائتي عام، حتى سقوط آخر معقل للفرنجة في فلسطين، هو مرفأ عكا، بيد المماليك سنة ١٢٩١، ومثلت مواجهة حضارية شاملة بين العرب وأوربا. بل ثم من يوزع لها

انبثاق كل العوامل التي أدت إلى تكوين أوربا الحديثة إليها، حين لعبت دوراً حاسماً في التقليل من سلطة الباباوات الدينية، وإضعاف نفوذ طبقة الرهبان، والدفع بفئات عديدة إلى التمرد على سلطان الكنيسة، وتحقيق مساواة أكبر بين الطبقات، ونمو التجارة، على نحو لم تعرفه أوربا من قبل، إضافة إلى تأثيرها على قيام دول أوربية ذات سلطة مركزية وإدارة منظمة وقضاء مستقل، ما يشي بأن القارة تمثل مهد ظهور الدولة الحديثة، وإن نشأت في سياق حروب طاحنة، بعد أن أرغمت الكيانات الصغرى على الإندماج.

وضاعف من تكوين هذا المتخيل، قيام الإمبراطور الفرنسي شارلمان بإنشاء أول تجمع فرنسي جرماني، مع محاولات استهدفت الإعلاء من شأن الذات الأوروبية، وتقديم الآخر في أشكال انتقاصية، ما حدا بإطلاق العنان لموجات من الكراهية المتبادلة بين الإسلام والغرب، زادها تالياً الخوف من التهديد العثماني.

٢- النهضة:

وبحلول عصر النهضة Renaissance في أوربا، خلال الفترة ما بين القرنين الرابع عشر والسادس عشر، تمكنت القارة من تلمس حسها التاريخي، مع بدء انهيار الاقطاع، وتصاعد التيارات العقلانية، واستلهام مفكريها وفنانيها وعلمائها تراث العالم القديم، والنهل منه، الإغريقي والروماني تحديداً.

فإذا كان ما يسمى بالقرون الوسطى الأوروبية (الفترة ما بين سقوط الإمبراطورية الرومانية الغربية في القرن الخامس، وحتى بداية عصر النهضة)، تتسم بهيمنة الكنيسة على كل جوانب الحياة، والقبول بتصور للحياة الدنيا والحياة الآخرة مستمد من النصوص الدينية المسيحية، يقوم على كراهية الجسد ومعاداة المال، فإن الرجوع إلى تاريخ الأنتيكا Antike اليونانية الرومانية،/ فتح الباب لبلورة ثقافة كلاسيكية، تنبنى على بعث الاهتمام بالدراسات الإنسانية Studia Humanitatis، وإحياء الفلسفة واستقلالها عن اللاهوت، بما عنى أن عصر النهضة استطاع أن يخلص أوربا من

حروب الأديان، ومن الحساسيات المذهبية المتعصبة التي ميزت عصرها الوسيط. ساعد عليها، اكتمال اللهجات التي تحولت فيما بعد إلى لغات قومية، وكانت شفاهية محضة حتى ذلك الحين، ثم اشتهرت من خلال الأعمال الأدبية، ودونت مع ظهور الطباعة، وتطورت في الوقت نفسه الفنون التشكيلية، والعمارة، والتصوير، والنحت، وفنون المسرح. ودخلت العلوم، وفي مقدمتها علم البصريات، وعلم التشريح والميكانيكا، والهيدروليكا، وعلم القذائف، وفن رسم الخرائط، وعلم المناخ. وارتفع شأن العلم واستقلاله عن أشكال ونظم المعرفة الأخرى، وبالذات ما اتصل بالرياضيات والهندسة والفلك، مما كان له أكبر الأثر في تطور القارة تجاه الحداثة Modernity ودخول كلمة أوربا الاستخدام المنظم، كبديل لما كان يعرف سابقًا بالعالم المسيحي.

وهكذا، فإن تعارض الشرق ممثلاً في الإسلام، والغرب في أوربا، لم يعد يقوم على تباين ديني، بل سينبنى، خاصة في المستقبل، على تباين سياسي، سيجري البحث في التاريخ عما يؤكده ويسوغه.

ورويداً، بدأت تتأسس عملية توحيد البنية التحتية للشعوب الأوروبية، كي يجري حسم اقتسام المنافع مع ظهور الرأسمالية، عبر: إحياء التجارة، ونشوء المدن والأسواق، والاكتشافات الجغرافية، وتبلور الكيانات القومية، والثورة الصناعية، وما استتبع هذه الثورة من تجزئة وتقسيم العمليات الإنتاجية Division of Labour، وتزايد مناطق التحضر Urbanization، وانتشار التعليم، وتبلور تركيبات طبقية، وتنامي الأسر النووية Nuclear Families، وإخضاع البيئة بشكل متزايد للسيطرة عن طريق العلم، وتطوير وسائل المواصلات والاتصالات، وارتفاع مستوى العناية الصحية وأحوال المعيشة.

إلا أن حركة النمو الرأسمالي أخذت في التصاعد بصورة متسارعة، مع اكتشاف العالم الجديد عام ١٤٩٢، وتحقيق السيطرة على سواحل أفريقيا والهند بعد تأمين طريق رأس الرجاء الصالح عام ١٤٩٧، وتقليص دور البحر المتوسط لصالح الهيمنة الجديدة التي مارسها المحيط الأطلسي على طريق التجارة العالمية، وما صاحبها من نمو المدن التجارية وانتعاشها على السواحل الغربية الإسبانية والفرنسية.

وساهمت البلدان الأوروبية، كلٌ حسب ظروفها، في بلورة أبعاد الانتقال التاريخي إلى الرأسمالية، ودفع حركة نموها: إيطاليا بحركة النهضة والنزعة الإنسانية، وألمانيا بالإصلاح الديني، والبرتغال وأسبانيا بالكشوف الجغرافية وبدايات الاستيطان في الأمريكتين، وهولندا بالتوسع التجاري منذ القرن السادس عشر حتى بداية الثورة الصناعية عام ١٧٥٠، وفرنسا بالثورة الفرنسية والتنوير في القرن الثامن عشر، وانجلترا بالثورة الصناعية ونهضة العلم الطبيعي والفلسفة التجريبية حتى قيام الحرب العالمية الأولى، إلى أن تولت الولايات المتحدة الأمريكية قيادة المركز الرأسمالي بعد الحرب العالمية الثانية.

٣- التفوق:

ويهل القرن السادس عشر، ليطبع أوربا برواسم عديدة: ازدهار الرأسمالية التجارية، اكتشافات كبرى، تفتح وتلاقح ابتكارات حرفية وصناعية وملاحية وعسكرية واقتصادية ومالية، مولد النزعة الفردية، الإنسانيات والعودة إلى الأصول، استياء إزاء البابوية بسبب ممارساتها المخزية في بيع صكوك الغفران، حروب أهلية هناك وهنا خلال السبعينيات والثمانينيات تسببت في دمار هائل بكل أنحاء القارة، مجتمعات متباينة الأحجام (دول مدن، دوقيات، جمهوريات، إمبراطوريات...)، فيما كانت هناك عام ١٥٠٠ أكثر من ٥٠٠ دولة، لا يزيد حجم كثير منها عن مدينة، ما أجج المنافسة بينها، وحروب دينية شنها المناهضون لحركة الإصلاح الديني، وحرضت الكاثوليك ضد البروتستانت.

وما أن أحرزت القارة انتصارها الحاسم عام ١٦٨٣ على الأتراك العثمانيين المهاجمين لفيينا، حتى بدأت تدرك حقيقة ضعف خصمها، وتتطلع إلى الهجوم المضاد.

ومارس عصر التنوير Enlightment في القرن الثامن عشر، تأثيراً ملحوظاً في التغلب على بقية نفوذ الأيديولوجيا الكنسية والإقطاعية، وترسيخ قيم فكرية (حق التملك الفردي الذي ينظمه القانون الوضعي القائم على التعاقد الاجتماعي)،

وسلوكية (التربية المتحررة للمواطن الأوروبي الحديث)، وسياسية (الدولة الحديثة بمقوماتها الدستورية الوضعية وتوجهاتها الليبرالية). وبحلول بداية القرن التاسع عشر، أصبح الشعور بالتفوق الغربي مهيمنًا، بما يتسم به من البرجماتية والإمبريالية وازدراء الآخر. وأضحت الهيمنة الاقتصادية والتقنية العسكرية والسياسية والثقافية للغرب أمرًا حاسمًا، حيث دخل التصنيع طورًا جديدًا في كل من أوربا والولايات المتحدة، وتميز بالإنتاج على نطاق واسع، مما أحدث تحــولاً ثقافيًا عميقًا، وأشعل المنافسة على المستعمرات.

وبهذه الإمكانيات، أصبحت القارة على المدى قوة تنزع إلى امتلاك الأفق كله، وانفتاح شهيتها على الآخر "البدائي"، خاصة مع تشكل تصوراتها الميتافيزيقية، القائمة على خلفية وشائج فكرية تصلها بالإغريق والرومان، انطلاقًا من حمى البحث عن ماض عريق وأصول ذهبية، ولاهوت مسيحي قادم من الشرق جرت أوربته، وسردية اتخذت اسمًا مشتركًا للسيطرة، عبر إخضاع مجتمعات وشعوب بصنوف من الاستعمار والانتداب.

٤- قلق الهوية:

ومع أوربا، وفي أهابها، ثمة وقائع بعينها ساعدت على تبلور مفهوم الغرب، أثر تصاعد القوة العثمانية نهاية القرن الخامس عشر، حين راحت القارة تفر من هذه القوة، ميممة شطر الغرب، الذي انطلقت نحوه في اندفاعة عاتية، اضطر معها العالم الإسلامي أن يخلي لها مواقعه القريبة في الأندلس، وتجاوزتها إلى فتح أمريكا، ليتم تدشين مفهوم الغرب بجناحيه الأوروبي والأمريكي الشمالي، واكتسابه لدلالته في تحقيق ما استقر قبلاً في وجدان الأوروبيين، من أن الفردوس الأرضي الوارد ذكره في (سفر التكوين) يقع في الغرب، آزره توفيره لفوائض رأسمالية ضخمة، تمكن بواسطتها من صنع حداثته، وصوغ شروط خطابه حول الآخر، وتبلوره مع مشروع النهضة الأوروبي، حول تقنين وضع المواطن إزاء الدولة، وتنظيم الفئات والطبقات والأعراق، وإنضاج آليات النظام الليبرالي، ونشر ثقافة الحداثة والعقلانية.

وتوسع المفهوم الجغرافي السياسي Geopolitic للغرب، عندما انضمت إليه الولايات المتحدة الأمريكية، وفرضت حضورها ونفوذها في أوربا ذاتها أثناء الحربين العالميتين، وانتقلت إليها زعامة الغرب عقب الحرب العالمية الثانية، باعتبار امتلاكها لقوة كلية القدرة والجبروت.

وكان للفاصل العنيف وقتها بين أوربا الشرقية وأوربا الغربية، والدمار الفاحش الذي لحق بالقارة من جراء هذه الحرب، وعوضه مشروع مارشال الأمريكي، وفقدانها لمتلكاتها الاستعمارية الشاسعة خارجها، أثره في جعل القارة تلتصق أكثر بالولايات المتحدة وحلف الأطلسي، وتأكيدها الانتماء لما أُطلق عليه "العالم الحر" في مواجهة الكتلة الشرقية وضمنها أوربا الشرقية، وإن كمنت خشيتها مذ ذلك الوقت من تهميش دورها في التأثير على مجريات الأحداث الدولية، ونسبته إلى الولايات المتحدة وحدها، لتحاول مؤخراً، مع إنشاء الاتحاد الأوروبي، أن تستعيد هويتها الأوروبية الخاصة، برغم صعوبات دمج أوربا الشرقية، أو العالم الثالث الجديد القابع تحتنا كما يطلق عليها في أوربا الغربية، ناهينا عن تواتر مشكلات ما زالت تؤرقها (مشكلة أيرلندا الشمالية في المملكة المتحدة، مشكلة إقليم الباسك في إسبانيا، مشكلة انقسام جزيرة قبرص بين اليونان وتركيا، الصراع بين جمهوريات الاتحاد اليوغوسلافي السابق بعد انهياره..).

التساؤلات، على أية حال، ما تزال مثارة حول مفهوم الغرب: فهو يشمل، لدى البعض مناطق أخرى خارج جناحيه الأوروبي والأمريكي الشمالي، بفعل تاريخ قسري (استراليا)، أو طوعي (اليابان)، إضافة إلى ملاحاة قائمة في أوربا بين الصيغتين الأوروبية والغربية.

فمع مطلع القرن العشرين، كانت صفة الأوروبية تعني لدى الفيلسوف الألماني ادموندهوسيرل E. Husserl هوية روحية، تمتد خارج حدود جغرافيا القارة، لتشمل بلداناً أخرى كالولايات المتحدة الأمريكية.

أمـا المؤرخ البـريطاني بول كـينيـدي P. Kennedy، فـيـحـاول التـمـيـيـز بـين هاتين الصيغتين، حين يرى في الثقافة الأمريكية ما يغذي قيمًا فردية معادلة لكل أشكال تدخل الدولة في الحياة العامة، بينما الثقافة الأوروبية تستدعي تدخلها لحماية الأمن الاجتماعي لمواطنيها، ضاربًا المثل بما يسود في فرنسا وإيطاليا، ما حدا به أن يكون أكثر ميلاً إلى هذه الثقافة من نظيرتها الأمريكية(٢٦).

بل إن لدى صمويل هنتنجتون S. Huntington أستاذ العلوم السياسية ومدير معهد جون أولين J.M. Olin للدراسات الاستراتيجية بجامعة هارفارد، لا تدخل أوربا التقليدية كلها ضمن الحضارة الغربية. وفي خريطة بكتابه المشهور (صدام الحضارات)، يضع خطًا سميكًا يمر بالنصف الشرقي لأوروبا، نقلاً عن رسامي الخرائط بالمعهد الملكي للشئون الدولية (RIIA)، وعنده تنتهي هذه الحضارة.

ويجدر ذكره، أن هذا الخط ورد متقطعًا ومتواضعًا في كتاب لوليام والاس W. Walls، وفرق فيه بين بلدان المسيحية الشرقية والغربية، وهو ما حدا بهنتنجتون ألا يعتبر اليونان أو "هيلاس" Helas الإغريقية القديمة، جزءًا من الحضارة الغربية، باعتبارها من البلدان المحاذية للساحل الشرقي من البحر المتوسط(٢٧). رغم أنها كانت موطنًا للحضارة الكلاسيكية، ولعبت دورًا مركزيًا في التحول التاريخي والحضاري بين آسيا الغربية وأوربا، وهو نفس ما ذكره قبلاً أرسطو حين نظر إلى اليونان، شأنها كآسيا على حدٍ سواء، لا تنتمي إلى أوربا، لكونها على مفترق عالمين.

والأمر كذلك بالنسبة لإيطاليا، حيث كان السؤال الذي يطرحه كل إيطالي على نفسه، خلال السنوات القليلة الماضية، هو: هل تقترب إيطاليا من أوربا أم تتباعد عنها؟

إن الهوية في جوهرها اختيار طوعي، مستمر ومتجدد، لا صفة ميتافيزيقية وغير تاريخية، هي ليست ما يورث، بل ما يتم اختياره، توضحها واقعة طريفة: إذ مع انهيار يوغوسلافيا السابقة، قرر غجر كوسوفو أنهم مصريون، ووجهوا خطابًا إلى "مواطنهم" المصري بطرس غالي، وكان يعمل أيامها أمينًا عامًا لهيئة الأمم المتحدة، يحثونه على

بذل الجهد من أجل إعادتهم إلى وطنهم في مصر. والأمر هنا يبدو استيحاء من المماثلة المعجمية بين لفظتي Gypty القديمة وتعني مصري أو قبطي، وبين Gypsy وتشير إلى الغجر.

على أن التساؤل عينه لا يقتصر على اليونان وإيطاليا وكوسوفو، بل يثار أيضًا حول هوية بريطانيا: هل هى أوروبية؟ أم أنها مستغرقة في محاولة أن تكون أوروبية؟ باعتبارها جزيرة معزولة عن القارة، ويضعف فيها تأثير البابوية عليها تاريخيا، وهل البريطاني الآسيوي أو الأفريقي أوروبي؟ أم هى بلد الانتماءات المتعددة (الإنجليزية، الأسكتلندية، الويلزية، والأيرلندية)؟

وربما لهذا كله، تبدو صفة الأوروبية كصيغة مراوغة في كل لغات القارة، حيث يتداخل فيها: العرق (اللون الأبيض)، والدين (التراث المسيحي)، والموضع (الإقامة الدائمة في القارة)، والسياسة (عضوية الاتحاد الأوروبي، أو الوطنية الدستورية التي تسمح باندماج الوافدين)، والقيم (العقلانية، الحداثة، الحرية، الديموقراطية، احترام الفرد...)، أو المصلحة (اقتصاد وسياسة مشتركة).

ومؤخرًا، ازداد الجدل حول الهوية الثقافية الأوروبية، مع التوسع الأخير للاتحاد الأوروبي، عقب انضمام أعضاء جدد إليه، معظمهم ينتمي إلى ما كان يسمى "الكتلة الشرقية" ومع الحديث عن طغيان اللغة الإنجليزية على غيرها من اللغات الأوروبية، مما يمثل تحديًا لإمكانية احترام التنوع اللغوي والتعددية الثقافية Multiculturalism، وإن كان هناك من يرى أن هذا التعدد لا يلغي انتماء الثقافات الأوروبية إلى حضارة واحدة. ويعزو السوسيولوجي الفرنسي جان ميجيل بير J.M.Pire تصاعد حدة هذا الجدل، إلى غلبة الطابع الاقتصادي في الأساس على مشروع الاتحاد الأوروبي، ما حدا به أن ينظر إلى الثقافة باعتبارها "الجوانب غير الاقتصادية"، أو يدرجها ضمن المعادلات الاقتصادية، ويعدل فيها بما يتفق مع أوجه استخدامها المزمع، مع ما صاحب ذلك من نزوع إلى اختزال الواقع وتهميش الثقافة، وبالتالي إلى التشكيك في دورها حيثما يتعذر إغفالها.

ويرى بير أن تحديات متضافرة تواجه الدور الاجتماعي والاقتصادي والسياسي للثقافة الأوروبية، منها تسارع عملية البناء الأوروبي، وما تستدعيه العولمة من حماية الهويات والحقوق الثقافية لكل جماعة، وضرورة اتخاذها لموقف من مجتمع المعرفة، مع الخشية من تحول التكنولوجيا الجديدة للمعلومات والاتصال إلى مصدر لتوحيد الثقافة، أو للتبعية الثقافية[٢٨].

عمومًا، فالمتتبع الفاحص لمسار هذه الهوية، يوحي بأنها لم تتوقف عند صيغتها المسيحية، وهو ما يذكره الباحث الإيطالي فيلهوهارلي V. Harley، حين خلص إلى أن النزعة الأوروبية التي تمخض عنها الاتحاد الأوروبي مؤخرًا، إنما تعود على نحو رئيسي إلى فكرة "العدو" واستعادة إثارات تقليدية مع الآخر "الشرقي" على الأرجح[٢٩]، وإن كان هناك من يطالب الأوروبيين أن يبحثوا لأنفسهم عن أساس لهوية مشتركة، وألا يكتفوا بإيجاد هذه الهوية في خلافهم مع خصم أو غريم واحد[٣٠].

على أن قلق الهوية لا يقتصر فحسب على الجناح الشرقي الأوروبي، بل يمتد كذلك ليشمل الجناح الغربي، والولايات المتحدة الأمريكية تحديداً، وهو ما يوضحه صمويل هنتنجتون، حين ذكر: "إن الاحتفاء بالتعددية، حل محل التأكيد على ما كان لدى الجمهور الأمريكي من قواسم مشتركة، وأن الوحدة الوطنية والشعور بالهوية القومية التي كرستها أخلاقيات العمل والحرب في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، والتي ترسخت خلال الحربين العالميتين في القرن العشرين، تبدو الآن في طريقها إلى التآكل"[٣١].

ويوضح هنتنجتون أن تجليات هذا القلق بدأت مع أحداث سبتمبر ٢٠٠١، التي نبهت الأمريكيين إلى حقيقة أن بُعد المسافة لم تعد تعني المنعة، وأن العقيدة الأمريكية: (الحرية، المساواة، الديموقراطية، عدم التمييز، حكم القانون..) كأيديولوجيا سياسية، لا تكفي وحدها لصوغ مكونات الهوية الأمريكية، لأن ذلك يحدث قطيعة مع الماضي[٣٢]. ويركز هنتنجتون على الهجرة إلى الولايات المتحدة وتأثيراتها، فيراها بمثابة تحد أمام هوية أمريكا القومية، وبالذات ما يتعلق بما أسماه "التحدي الهسباني" The Hispanic Challenge،

اعتباراً من: أن التدفق المتواصل للمهاجرين من أصل لاتيني، يهدد بتقسيم الولايات المتحدة إلى شعبين وثقافتين ولغتين، فيما هؤلاء المهاجرين، خاصة القادمين من المكسيك، وغيرهم من المهاجرين اللاتينيين، لم يتم استيعابهم في التيار العام للثقافة الأمريكية، مع تزايد تشكيلهم لمناطق ومقاطعات سياسية ولغوية خاصة، ورفضهم القيم الأنجلوبروتستانتية التي تبني الحلم الأمريكي.

وينتهي هنتنجتون إلى نتيجة مفادها: "أن فجوة في المحصلة، تبرز لتفصل بين الشعور بأولوية الهوية القومية عند معظم الأمريكيين، ونمو وازدياد تأثير الهويات العابرة للقوميات في أوساط القابضين على السلطة والثروة والمعرفة في المجتمع الأمريكي[٣٣]، مرجعًا ذلك إلى تأثير العولمة وأزمات الهوية في العالم أجمع[٣٤].

ومع ذلك ورغمه، يبدو الغرب الآن هو المالك للتقنية، والمهيمن الأعظم على الأسواق المالية والتجارية في العالم، وصاحب أكبر حلف عسكري، ومحتكر صناعة السلاح، والمتحكم الكلي في كافة المضايق والمعابر والبحار، وصانع وسائط الانتشار الذاتي في الأجهزة الإعلامية العملاقة، ووسائل الضبط والقهر عن طريق المنظمات الدولية والنظم المالية والمعرفية والشركات عابرة القوميات، والمراقب الكوني الدقيق بأقماره الصناعية لكل ما يحدث في مختلف أرجاء المعمورة[٣٥].

ويعبر الروائي اللبناني أمين المعلوف عن هذه الوضعية، قائلاً: "أن حضارة الغرب تسلمت زمام الأرض، وأصبح علمها هو العلم، وطبها هو الطب، وفلسفتها هي الفلسفة.. فمنذ خمسمائة عام، وكل ما يؤثر تأثيراً مستديماً في أفكار البشر أو صحتهم أو بيئتهم أو حياتهم اليومية، هو من صنع الغرب"[٣٦].

الفصل الثاني

رؤية مقاربة نظرية

وفي ذاكرة التاريخ، تمثل العلاقة بين الإسلام والغرب أخطر لقاء، بين أقدم وأعرق حالتين حضاريتين، سواء من حيث سعة مجاله التي أحاطت بالكرة الأرضية، أو عبر أثاره البنيوية على الحضارة الإنسانية، ناهينا عن اتخاذها في الحاضر مداراً خاصاً، بالنظر إلى ضخامة حجم المصالح المراهن عليها، والانشقاقات التي يمكن أن تنجم عنها، بما يشي أن محاولة رصد هذه العلاقة تبدو محفوفة بالمحاذير، لامتداد والتغام حوارية التراث والتاريخ والاجتماع فيها، واكتناز وثقل حمولتها، وسعة مدارها وتمفصله، داخل فضاءات تتشابك فيها مسوغات من التحكيم والتسوية.

ويتبدى هنا سؤال محكوم بالتفاوض والسجال: هل يمكن أن يرصد هذه العلاقة توجه نظري، يستطيع لمّ تفاصيلها، وتحليل وقائعها وتفسيرها؟ يعقد الإجابة على هذا السؤال، أن محاولة صوغ مثل هذا التوجه ليس شأناً يسيراً، ولا يبدو، رغم الاهتمام الفائض به، أن الخوض فيه قد استقر على حصيلة تدعو إلى المصداقية، بسبب ما خلفته من التباسات، نبدأ هنا الحديث عنها.

أولاً - التباسات:

إذ ثم مواقع ضعف أو خلل في النظر إلى هذه العلاقة، أدعى إلى الحد من دلالتها، كتصويرها باعتبارها تقاطباً بين قيم متعاكسة، أو النظر إليها وكأنها جامدة

لا تتغير، أو تجاهل الطبيعة التفاعلية بين طرفيها، أو تكريس طروح خاطئة لها، ما يستدعي هنا تفصيلها.

١- المقاطبة: وتمثل أولى هذه الالتباسات، وتكمن في خضوع طرفي العلاقة (الإسلام والغرب) لمقابلات متضادة، كامتداد للمقابلة الشائعة بين "دار الإسلام" و"دار الحرب"[١].

وفي مسيرة العلاقة بينهما، كانت هذه المقاطبة تعني أن كل موقف يكتنفه الصراع، يتم تحليله بمفهوم هذه النظرة، بوضع كل طرف منهما على هذا الجانب أو ذاك.

ويجد هذا التوجه تجسيده لدى المفكر الفرنسي أرنست رينان E. Renan في حديثه عن حدود لا يمكن اختراقها بين العقل السامي الرافض للعلم، والإسلام في قلبهن وبين الغرب والعقل الآري المرتبط بالعلم، ما حدا به ألا يجد في الشرق العربي سوى الخيمة والقبيلة[٢].

وعلى نفس التوجه، يتحدث المستشرق الألماني جوستاف فون جرنباوم G. Von Green Baum، حين يذكر أن الغرب حقيقة حية، أما العالم الإسلامي فهو من حيث المبدأ، كون ثابت، يسيطر عليه الوحي والسنة النبوية[٣].

وعلى الجانب الآخر، هناك من المفكرين الإسلاميين من يبنى على هذا التوجه، فيصف الإسلام بقيم الإيمان والتدين، مقابل الغرب صاحب المادية "المبتذلة" والدهرية والعلمانية والإلحاد.

وتقدم كتابات سيد قطب مثالاً على ذلك، حين يصف أمريكا بأنها "لا تعرف إلا العمل والكدح، ولا تؤمن إلا بالعمل والكدح، ولا تزن الأفكار والمعاني إلا بميزان العمل والكدح، ولا تعرف الرجال العباقرة إلا بمنظار العمل والكدح. وأمريكا لا تعرف الحياة إلا كدحًا في العمل المادي حتى اللغوب، وارتشافًا للذة الحسية حتى الهمود، حتى التفكير يكاد يكون جهداً عضلياً. وأن أمريكا هى النبت الخبيث النكد للمادية الجاهلية"[٤].

والتوجه عينه نجده في أعمال بول كينيدي، التي تمثل التقليد الثقافي الغربي في صيغته البرجماتية. فهو يضع نموذج الغرب الرأسمالي مقابل العالم، حين يتخذ أسلوباً استشراقيًا قائمًا على الثنائية الحضارية، التي تنقسم فيها الثقافات والديانات بين شرق وغرب. إذ يتحدث عن عالم غربي وعالم شرقي، ويتضمن خطابه دعوة إلى الثقافات الشرقية عامة، والإسلامية خاصة، بالانسلاخ عن تقاليدها الدينية الثقافية، وإعادة ترتيب سلم قيمها، بحيث تنحي المثقف والموظف الحكومي والفقيه والمعلم من الدرجات العليا، كي تضع مكانهم التاجر وصاحب المشروع الاقتصادي والمدير الإداري، كما فعلت أوربا منذ عصر النهضة.

ويفسر عجز العالم العربي والإسلامي عن التصالح، لا مع القرن العشرين، وإنما مع القرن التاسع عشر، بأسباب أو اتجاهات ثقافية إسلامية (كثرة الإنجاب، نواقص تربوية، نزاعات إقليمية، هياج جماهيري..)، بما يعني "أن قسمًا كبيراً من هذا العالم لا يتقبل القرن الحادي والعشرين"[٥].

كذلك فإن عديداً من الباحثين، التابعين لنموذج المركزية الأوروبية Euro centrism، قد انغلقوا داخل منظور يدًعي أن الغرب أو أوربا، أو المركز، يمكن تعريفه فقط من خلال مقابلته للمجتمعات غير الأوروبية الهامشية، التي توصف لديهم بأنها مجتمعات سابقة على التحضر، أو غير متقدمة، أو متخلفة[٦].

ومؤخراً، وجدت هذه المقاطبة تعبيرها، في وقوع العلاقة بين الإسلام والغرب فريسة مغايرة ثنائية تبسيطية، تقوم على صيغة مانوية من التمييز العدائي بين عالم النحن وعالم الآخر، بمثل ما تحدث به زعيم منظمة القاعدة أسامة بن لادن، عن تقسيم العالم إلى فسطاطين (فسطاط الدين والإيمان، وفسطاط الكفر والبغي)، أو على أحد معاني ما تأسس في أدبيات السياسة الأمريكية عن وجود معسكرين (معسكر الخير المؤيد للخيارات الأمريكية، ومحور الشر المانع وتترأسه الدول "المارقة")، بما يوسع من حيز التجييش الجماعي بينهما.

ومكمن الالتباس في هذا التصور، أنه لا يقيم في الواقع علاقة بين حدين متقابلين، وإنما صلة بين آخر وأنا متكلمة عن هذا الآخر، فيما كلا قطبيه (الإسلام والغرب) فضاء متجدد.

٢- الاختزال: ويبدو الالتباس الثاني في التعامل مع الإسلام والغرب باعتبارهما كيانين كليين، تمهرهما وحدة ناجزة، لا وجود فيها لتيارات وفلسفات وتوجهات متعددة ومتباينة، وهو ما أدى إلى توظيف هذه الرؤية في إنتاج صورتين نمطيتين عنهما، جرى اختزالهما وتشويههما، بما قد يوقع في منزلق منهجي، يصل إلى تقييدهما، ومصادرة التطور لديهما، وسجنهما في أطر ثابتة، تعيش ديمومة مستقلة، أسقطت من مجالها التاريخي وسياقها الحضاري، وإن جاز القول بتعدد كل منهما، حيث الإسلام متعدد المذاهب والأعراق، والغرب متعدد الدول والقوميات، ناهينا عن تعدد النظرة إليهما، وتراوح خصائص الرؤى نحوهما، وأساليب توظيفهما الأيديولوجي[٧].

فمن ناحية، فإنه ورغم تركيز الدراسات المعاصرة للإسلام على التوترات والتناقضات بينه وبين الغرب، أو بين الحركات الإسلامية والنظم العلمانية في الدول الإسلامية، فإنها نادراً ما تدرس لعمق الانقسامات بين مختلف التيارات المنتشرة في العالم الإسلامي، والتي تغيب بصورة شبه كلية عن وسائل الإعلام الغربية.

دليل ذلك، أن الكتب الأكثر رواجًا في الغرب حاضراً، ليست هي التي تتحدث عن التيارات الليبرالية أو التحديثية في الإسلام، وإنما التي تتناول تيار الراديكالية التطرف والأصولية والتزمت، وهذا التركيز على تيار واحد، يمثل خياراً أيديولوجياً لا تخفى نواياه.

وفي هذا الصدد، يطالب رون جيفز R. Geaves أستاذ الدراسات الدينية بجامعة واشنطون، بالتخلي عن فكرة الوحدة المتجانسة للإسلام، ويفرق بين مفهومين أساسيين، هما مفهوم "الإسلام التقليدي" مقابل "الإسلام المتشدد"، في ظل عدم وجود سلطة مركزية في هذا الدين، شبيهة بسلطة البابا بالنسبة للمسيحية الكاثوليكية، والتي تحدد المبادئ والممارسات التي تراها صحيحة للدين.

ويعرف جيفز الإسلام المتشدد، بهؤلاء الذين يعتبرون أنفسهم قادرين على فهم القرآن الحديث بصورة مباشرة، ويربطهم بالحركات الإيحائية الإسلامية التي ظهرت في القرنين التاسع عشر والعشرين.

وفي هذا السياق، يتطرق إلى جماعات جهادية مثل الجبهة الإسلامية العالمية للجهاد ضد اليهود والصليبيين التي يقودها أسامة بن لادن، وتعرف إعلاميًا بتنظيم القاعدة، وحركة الجهاد الإسلامي الفلسطيني، وحركة الجهاد الإسلامي المصري، وجماعات الجهاد الإسلامي اليمني، حيث قادة وأتباع هذه الجماعات يرون أن الإسلام مهدد من قبل الأنظمة المسلمة الطاغية والفاسدة التي يساعدها الغرب، وهم يحاربون ضد هذه الأنظمة على قاعدة محلية، ويقومون بتدويل حملاتهم وعملياتهم لتشمل الغرب، وبخاصة الولايات المتحدة، باعتبارها جزءًا من المؤامرة اليهودية المسيحية ضد الإسلام.

أما مفهوم الإسلام التقليدي، فيرده إلى المسلمين الذين يعترفون بالأعمال المفسرة للقرآن والسنة، التي قدمها العلماء خلال القرون المختلفة، والتي تكيفت مع العادات المحلية[٨].

كذلك يخطئ المؤرخ البريطاني جون اسبوزيتو J. Esposito رؤية العالم الإسلامي المعاصر على أنه كتلة واحدة متناغمة، أو اختزال الإسلام في الخومينية، دون أدنى اهتمام بالفوارق والتقسيمات القائمة بالفعل بين البلدان الإسلامية، ويرى أن الهدف من تكريس هذه النظرة، هو لفت الانتباه إلى أن هذا التكتل الموحد يشكل تهديداً للغرب وحضارته.

ويحيل اسبوزيتو إلى التناقض الذي وقع فيه كثير من المحللين والكتّاب الغربيين، حين تحدثوا عن الانقسامات والعلاقات العدائية بين الإسلام والغرب، لحظة كانت الفرصة مواتية، بهدف التأكيد على الطبيعة غير المستقرة في العالم الإسلامي، والتي رأوها يصعب معالجتها، بينما سارعوا هم أنفسهم عندما سنحت فرص أخرى، لإثبات أن العرب والعالم الإسلامي كتلة واحدة، تقف متأهبة في مواجهة الغرب[٩].

وما ينطبق على العالم الإسلامي في تعدده، يسري كذلك على الغرب، فهو ليس وحدة كلية ثابتة، ولا كيانًا واحدًا أو صرحًا متناغمًا، بل فضاء معقد ومتنوع، تأسس منذ بداياته الحديثة على الاختلاف والتوتر والصراع، بما يفسر التباس نظرة المسلم إليه: فهو على جانب، تجسيد للعقل والتقدم والنزعة الإنسانية، وعلى الجانب الآخر، قوة مسيطرة تعرقل نهضة الآخرين. إنه غرب الإخاء والمساواة وحقوق الإنسان، وغرب العدوان واللا تكافؤ والاستعمار والسيطرة، مما أفضى إلى نوع من الازدواجية حول صورته(١٠).

٣- التوجه الأحادي: وتظهر ثالثة التباسات النظر إلى العلاقة بين الإسلام والغرب، في عدم إيلاء أهمية تذكر للعلاقات السلمية بينهما، سواء عبر تناقل الأفكار أو التجارة أو التبادلات الدبلوماسية، والتركيز فحسب على العلاقات التناحرية، وهو ما قد يسميها بالتوجه الأحادي.

ذلك أن هذه العلاقة شهدت مسارًا متعرجًا، راوح بين التجارة والحرب والغزو والاستعمار وأنشطة التبشير والترجمة والسياحة والتنقيب الأثري، وإن بدا الكثير من فصولها مليئًا بالعنف (الحروب الصليبية، ضياع الأندلس، الاستعمار، وانتهاءً إلى اضطهاد شعب فلسطين ومسلمي البوسنة، وغزو أفغانستان والعراق)، مع تصاعد اهتمام فائض حظيت به دراستها مؤخرًا، بالنظر إلى تجذرها من ناحية، ولما للدور الغربي من أهمية في المرحلة الحالية، سيما في مسألة الصراع العربي الإسرائيلي.

وتظهر شواهد تناقل الأفكار بين الإسلام والغرب ممتدة منذ القديم، حيث ظلت ثقافات الشرق متفوقة على نظيراتها الغربية طيلة عشرين قرنًا تقريبًا، وحتى غزو الإسكندر المقدوني للشرق سنة ٣٣٣ ق.م، بفضل تقدم هذا الشرق في ابتكار الأبجدية، وإنشاء المكتبات، والموسيقى والتشريع والفلك.

وأدت وفاة الإسكندر، وانقسام إمبراطورية في الشرق إلى دولتين: السلوقية وعاصمتها أنطاكية في سوريا، والبطلمية وعاصمتها الإسكندرية في مصر، إلى نشوء ثقافة مركبة من الهيلينية (اليونانية) والشرقية المحلية، عرفت باسم الثقافة الهلينستية.

بعدها، ظهرت الديانة المسيحية في فلسطين، لتكتسح الغرب خلال قرنين، وتجبر أباطرة الرومان على الاعتراف بها كديانة رسمية، ليعاد تصديرها إلى الشرق في شكلها الجديد الذي فهمها به الغرب، وهو المذهب الكاثوليكي. وكان هذا الموقف سببًا في تمسك المسيحيين الشرقيين بمذهبهم الأصلي للمسيحية (الأرثوذكس)، وهو ما أدى إلى انقسام هذه الديانة لمذهبين: الغرب الكاثوليكي والشرق الأرثوذكسي، وانعكس سياسيًا في انشطار الإمبراطورية إلى دولتين: الرومانية وعاصمتها روما، والبيزنطية وعاصمتها القسطنطينية.

ومع انبثاق الدعوة الإسلامية وانتشارها، شهدت فترة الحروب الصليبية وما بعدها انفتاح شهية أوربا على كنوز الحضارة الإسلامية، مع نقل نظامها التعليمي وصناعة الورق وآلات النسيج، إضافة إلى نباتات وحاصلات عربية، على رأسها الأرز والقطن وقصب السكر والبرتقال والليمون وبضعة أنواع من الخضراوات، وشيوع اقتباس العقاقير الشرقية، واستخدام التوابل، وصناعة الحلوى من السكر بدل العسل، وإدخال عادة فرش البسط والسجاجيد على الأرض، واقتناء المجوهرات وأدوات الزينة والمساحيق(١١).

كذلك مثلت الترجمة أداة هامة وفاعلة من أدوات تناقل الأفكار بين العالم الإسلامي والغرب، عبر مواجهتين أساسيتين:

الأولى: حين خرج العرب من الجزيرة، بعد ظهور الإسلام وامتداد فتوحاتهم، يحملون العقيدة والفكر واللغة، وفرضت الظروف الحضارية الجديدة للأمة العربية التوجه نحو تنظيم الحياة بكل مقوماتها ومكوناتها الثقافية والفكرية والاجتماعية، نتيجة اتساع الدولة الإسلامية، واتصال الثقافة العربية بثقافات أخرى أشهرها الفارسية والبيزنطية، فقامت أكبر حركة تعريب في صدر الدولة العباسية، ساعد عليها تطور حركة العلوم العربية (اللغة، الأدب، التاريخ، التشريع، التفسير، الحديث، الكلام..) والتفاعل التاريخي بين العرب وسائر شعوب الإمبراطورية العربية، واستقبال المجتمع العربي الإسلامي لأفكار جديدة بفضل هذا التفاعل الواسع والعميق التأثير في هذا

المجتمع متعدد الأثنيات، ونضج الحاجة إلى منهج عقلاني يتخذه الفكر العربي دليلاً له في ممارساته المستحدثة لكثير من المعارف الجديدة عليه، إضافة إلى التحول الذي طرأ على المجتمع العربي من الطابع شبه الإقطاعي إلى آخر يتطلب تقنيات جديدة متقدمة نسبياً.

وتواترت المواجهة الثانية طيلة أربعة قرون بكاملها تقريباً، من القرن الحادي عشر حتى منتصف القرن الخامس عشر، حين كادت حركة الترجمة في أوربا أن تكون محصورة في نقل المعارف العربية إلى اللاتينية، عبر بوابات ثلاث أساسية في ثغور الشام وجنوبي إيطاليا وبلاد الأندلس، مع سعي المترجمين اللاتينيين إلى الإفادة من هذه المعارف.

ويشيد المستشرق الفرنسي جوستاف لوبون G. Le Bon بما قدمه العرب المسلمون إلى أوربا، مذكراً: "أننا مهما قلبنا أوجه النظر، لا نستطيع أن نتحدث قبل القرن الخامس عشر من الميلاد، عن عالم أوربي ابتكر شيئًا غير استنساخ كتب العرب. فروجر بيكون، وليونارد والبيزي، وأرنولد الفيلافوفي، وريموندلال، وألبرت الكبير وغيرهم من أساتذة القرون الوسطى، لم يكونوا أكثر من مجرد تلاميذ للعرب أو ناقلين عنهم. ولا غرو أن قال مسيو ليبري أنه لو لم يظهر العرب على مسرح التاريخ، لتأخرت نهضة أوربا الثقافية عدة قرون"[١٢].

ويتراود كثير من الكُتاب العرب والمسلمين مع هذا التوجه، مشيدين بالدور الكبير الذي لعبته الحضارة العربية الإسلامية في تأسيس الحضارة الأوروبية، اعتباراً من أن الفكر العربي الوسيط لم يكن مجرد وسط في الزمان، ولا وسيطًا في النقل، لأن ما أضافه إلى فاعليات العقل الإنساني تجعله لا يزال قائمًا وقادراً على المشاركة والإبداع.

وبصدد العلاقات الاقتصادية بين العالم الإسلامي والغرب، يمكن بدء الحديث عن انتظامها مع تكون الدولة العربية الإسلامية في شبه الجزيرة العربية وشمال أفريقيا أثناء القرن السابع الميلادي، وإن تدرجت على مراحل، ابتداء من المناطق الأوروبية

القريبة كفرنسا وإيطاليا واليونان، لتتسع بعدها فتشمل مناطق أخرى، حين وصل العرب بنفوذهم التجاري إلى الشمال الأوروبي إبان القرن التاسع، وهو ما تشهد به كميات من النقود العربية تم العثور عليها مؤخراً في الدول الإسكندنافية وشمال روسيا تعود إلى هذا القرن.

على أن تباين ميزان القوى بين الجانبين أثر، ولا شك على تعاملهما الاقتصادي، وإن جاز القول باستمرار وجوده، برغم تبدل الأدوار واختلاف المواقع. فقد شهدت العصور الوسطى نمو العلاقات الاقتصادية بين أوربا الغربية والدولة العربية في الأندلس، ونشاط تجارة المنتجات الزراعية والمنسوجات بين حلب ومرسيليا وجنوة عبر البحر المتوسط وصقلية، فيما تدل التسمية الأجنبية لهذا البحر Media Teranne على معنى الوساطة أو الواسطة Media بين الأقاليم البرية التي تقع على ضفافه، وهي في جملتها أوروبية وعربية.

وخلال حقبة الاستعمار وما بعدها، تغير ميزان هذه العلاقات، مع محاولات الغرب في الاستحواذ على المواد الخام، خاصة النفط، من البلدان العربية المنتجة له.

ويتحدث الشيخ رفاعة الطهطاوي عن تنامي المبادلات التجارية بين الطرفين، منذ أيام الفينيقيين حتى عصر التوسع العربي الإسلامي، مشيراً إلى انخفاض نشاطها طوال الفترة الصليبية، ما لبث أن استعاد حيويته مع نهايتها، خاصة بين المشرق العربي والجمهوريات البحرية الأوروبية، ونشوء توكيلات تجارية إيطالية في مصر الفاطمية. ورصد إسهام الشريعة الإسلامية في حقل تنظيم الضوابط التي حكمت هذه العلاقات التجارية، ووقعها على تصور ضوابط التجارة الأوروبية، وعلى اختراع البوصلة، والدقة البالغة في الصناعة العربية للساعات(١٣).

ويذكر الروائي الإسباني ميجيل دي ثربانتس، أثناء إقامته في الجزائر نهاية القرن السادس عشر، توارد السفن والتجّار الأوروبيين المتواصل، رغم حركة القرصنة المتبادلة بين الطرفين في البحر المتوسط وقتذاك.

وحول العلاقات الدبلوماسية، يورد الباحث الهندي محمد حميدو الله وقائع تبرهن على التواصل بين العالم الإسلامي والغرب في العصور الوسطى، سواء عبر المراسلات أو البعثات الدبلوماسية، إضافة إلى أهمية رحلات الأطباء العرب والمسلمين من صقلية والأندلس إلى بقية أنحاء أوربا، وأثرها في دفع عملية النهوض الطبي في القارة، لدرجة أضحى فيها الطب مادة عربية هناك، حتى القرن السابع عشر(١٤).

. وفي العصر الحديث، شهدت أقطار العالم الإسلامي تحولات ثقافية واجتماعية، وتحديداً منذ القرن التاسع عشر، نتيجة تأثرها بالسيطرة الغربية المباشرة عليها، وهى سيطرة ما زالت قائمة حتى بعد استقلالها، بسبب محاولات هذه الأقطار ولوج باب الحداثة الغربية، بهذه الدرجة أو تلك، عبر التوفيق بين حاجات التكيف معها، وبين صيانة وضمان هويتها الثقافية.

وإذا كان القرن التاسع عشر قد شكَّل عصر التلقي بالنسبة للثقافة العربية، فإن القرن العشرين كان بالنسبة لها عصر العودة إلى التبادل، تشهد بذلك أعمال المستغربين وهم العرب الذين استقروا في أمريكا وأوربا، وألفُّوا مصنفاتهم وكتبهم ونشروا بحوثهم العلمية والأدبية باللغات الأوروبية.

ومع النظام العالمي الجديد، بدءًا من تسعينيات القرن العشرين، ما زال أثر محاولات التوفيق بين الموروث والوافد قائمًا في العالم الإسلامي، وإن زاد فيه ظهور تنوع النمط المعيشي بين المناطق والطبقات، بسبب من اختلاف أنماط ودرجات التأثر بالغرب، نتيجة عوامل مجتمعية أكثر عمقًا من مجرد الاحتكاك الثقافي، إلى درجة المفاصلة بين مجموعات أضحت شديدة التأثر في أسلوب حياتها بالنموذج الغربي، وأخرى تحاول، أمام التغيرات المتلاحقة التي لا تستطيع مجاراتها، التمسك بانتمائها الثقافي الاجتماعي.

وفي المجمل، يمكن القول أن الغرب اليوم حال في كثير من تفاصيل الحياة العربية والإسلامية اليومية، وأن العلاقات الثقافية بين العالم الإسلامي والغرب، هى أفضل بكثير من العلاقات السياسية والاقتصادية، بالنظر إلى أن الأولى (الثقافية) تجري

بشروط العقل، وقادرة على الحوار والمشاركة، فيما الأخرى (السياسية والاقتصادية) تسير بشروط المصالح المادية والغايات الظرفية، والتسلط وردات الفعل.

٤- فخّ المنظور الثقافي المجرد: ونصل إلى رابع الالتباسات التي تحكمت في النظر إلى العلاقة بين العالم الإسلامي والغرب، والتي تقوم على عدم الأخذ بعين الاعتبار واقع هذه العلاقة الموضوعي، بنقلها إلى عالم رمزي، يستمد مقوماته من ذكريات الحروب الصليبية، وهجوم الجدليين اللاهوتيين في القرون الوسطى على الإسلام، وضياع الأندلس، ثم منذ قرنين مع المرحلة الاستعمارية وموجات التبشير وانهيار الإمبراطورية العثمانية، ومن التمايز الروحي والمغايرة الثقافية بين الذات الإسلامية والأخرى الغربية، ومن إضفاء صفة الإطلاق على شح أهلية كل طرف بالنسبة للآخر.

وتبدو أحد شواهد هذا المنظور، في تصوير العلاقة بين الإسلام والغرب على أنه جدال عقائدي بين الإسلام والمسيحية.

ولدى البعض من الباحثين، ورد حوار بين الديانتين، اتخذ صيغاً متعددة، بدءًا من القرنين الثالث والرابع الهجريين، بعد أن شهد خلال القرنين السابقين، الأول والثاني، التطبيق العملي للتشريع الخاص بأهل الذمة في المجتمع الإسلامي الوليد من اليهود ومعهم كافة الطوائف المسيحية (النسطورية، اليعقوبية، الملكانية، الأبيونية وهم يهود متنصرون..)، ونص هذا التشريع على معاهدتهم، وحسن مصاحبتهم، والإنفاق على مسنيهم من بيت مال المسلمين، بما يشي بقيامه على أسلوب التعايش لا الاستعلاء[١٥].

أما على صعيد الموقف من المسيحية بعامة، فرغم رفض الجانب الإسلامي بعض المبادئ المسيحية، كالتثليث وربوبية المسيح، فإنه لم يكن عدوانيًا، ولم يمنع المسلمين من البحث عن كلمة سواء مع أهل الكتاب، تقوم على أساس توحيد الله وعدم الإشراك به.

وخلال القرن السادس عشر الميلادي، استخدم الإسلام كوسيلة في المجادلات اللاهوتية المحتدمة، مع تصاعد حدة الصراع بين الكاثوليك والبروتستانت في كافة أرجاء أوربا، حيث سارع الفريقان المتناحران إلى استخدام الإسلام كنموذج لبي للتنديد بالخصم، وراح كل فريق يرشق الآخر بتهمة الإسلاموية التي انتشرت كمرادف للخطيئة أو الانحراف أو الخيانة[١٦].

ومنذ ضعف الإمبراطورية العثمانية، لم يعد الجدال الديني مع الإسلام يحتل المرتبة الأولى من اهتمامات أوربا، وإن ظلت موضوعاته ماثلة في صميم خطابها حوله، فلم يسلم من ترديد أفكار سالبة عنه، تثور حتى اليوم بين الحين والآخر، متخذة أشكالاً عديدة، مثالها الأقرب تلك الرسوم الكاريكاتورية المسيئة حول النبي الكريم التي نشرت في الدانمرك، وما ورد مؤخرًا في محاضرة بابا الفاتيكان عن ارتباط الإسلام بالعنف، وتصاعد سلوكيات عنصرية تجاه المسلمين في الغرب.

كذلك تظهر ثاني شواهد هذا المنظور، في النظر إلى جذور الصراع بين الطرفين على أنها تكمن في اختلاف المفاهيم الغربية والإسلامية بإزاء ظاهرة الحداثة Modernity، كمشروع حضاري له قيمه المعلنة في سيادة المنهج العقلاني وهيمنة العلم والديموقراطية، والتي تلعب دورًا جد مختلف في الغرب مقارنة بالعالم الإسلامي، وتظهر تباينًا واضحًا بينهما.

ويدحض مارشال هودجسون رؤية العلاقة بين الإسلام والغرب من منطلق "جمودهم" و"حداثتنا"، مرتئيًا في هذه الثنائية نوعًا من التبسيط المخل، حيث يجري استحضار "رباط التراث الميت" The Dead band of Tradition، لتفسير "فشل" العالم الإسلامي، بالمقارنة غير المتكافئة ولا المتوافقة مع الغرب ما قبل الحديث. فلديه، لا يوجد أي مجتمع جامد، ما دام التبدل التاريخي متواصلاً، وكل التقاليد تبقى بالضرورة مفتوحة، متحركة فقط بحكم أنها دومًا في وضع اختلال داخلي[١٧].

وتبدو قلة مصداقية هذا التوجه، والذي أطلق عليه سمير أمين "فخ المنظور الثقافي المجرد"، في أنه يحيل مثل هذه العلاقة إلى مجرد لحظة معرفية خالصة، بما يجعل منه

تمرينًا أيديولوجيًا سانجًا ومبتذلاً، يحول دون فهم العلاقة، بحسبانها تعبيراً عن تباين مواقف ومواقع ومطامح طرفيها، وإن اتخذت من تصوراتها الرمزية متكئًا لمشروعيتها، وحاملاً لقيمها، وسندًا لممارستها[١٨].

ثانيًا - اتجاهات:

وثمة مبررين أساسيين يعطيان مشروعية لتنظير هذه العلاقة: أولهما، قصور المنظورات السابقة في وصف وتفسير جوانب مهمة فيها، لما تحويه من التباسات، والثاني: تميزها بطابع تاريخي من حيث قدمها وحدتها.

ويشار هنا إلى أنه، وبرغم التحول الذي طرأ على البناء النظري للعلوم الاجتماعية وما استتبعه من ظهور اتجاهات نظرية جديدة، فإننا سوف نلتزم بدراسة الاتجاهات النظرية الأساسية التي قاربت، بهذه الكيفية أو تلك العلاقة بين الإسلام والغرب، باعتبار أهميتها وتمثيلها الوافي.

من هنا، سوف نتصدى لدراسة اتجاهات ثلاثة هي: نظرية العلاقات الدولية، ومدرسة التبعية، وفرضية صدام الحضارات:

١- نظرية العلاقات الدولية International Relations Theory

ويقصد بالعلاقات الدولية تلك الروابط والمبادلات التي تقوم بين دول مستقلة، أو بين جماعات متميزة، بما يشي بتبلورها مع نشوء الدولة في صورتها الحديثة منذ منتصف القرن السادس عشر، واتساع مجالاتها السياسية والاقتصادية والتقنية، وارتباطها بقواعد قانونية نظمتها معاهدة وستفاليا عام ١٦٤٨، التي أخذت بفكرة التوازن الدولي، كعامل أساسي للمحافظة على المسلم، وعبرت عنها عصبة الأمم بعد الحرب العالمية الأولى، وهيئة الأمم المتحدة بمنظماتها عقب الحرب العالمية الثانية، كآليات حيوية تهدف إلى تكريس مبدأ الاعتماد المتبادل Interdependence بين الدول،

وتحقيق مصالح مشتركة عن طريق التعاون الاختياري بين أعضائها، خاصة مع تواتر قضايا الطاقة والفقر والغذاء والسكان والبيئة والتجارة والتنمية والتمويل الدولي والأمن القومي والجماعي وثروات البحار وهجرة قوى العمل. على أن العلاقات الدولية لم تعد في الحاضر مجرد علاقات بين الدول، بل أصبح ينظر إليها من زاوية العلاقات عبر القومية، وبشكل أكثر عمومية، من منظور العلاقات بين الدول المجتمعات، ما أثمر عن تعدد أصعدة تحليل النظام الدولي، وتحول هذه العلاقات من فرع متميز للتاريخ إلى مبحث مهم في علم السياسة.

وفي أدبيات هذه النظرية، يمكن التمييز بين وجهتي نظر أساسيتين، تعبر عنها المدرسة الواقعية، والأخرى الليبرالية: تذهب المدرسة الواقعية إلى أن المنظمات الدولية لا تعدو أن تكون مجرد لاعبين هامشيين في العلاقات الدولية، تعكس في أنماطها وتأثيرها ونتائجها التوزيع الدولي للقوة، وذلك لكونها نشأت بالأساس استجابة لاحتياجات ومصالح القوى المهيمنة في النظام الدولي، وعلى هذا، فإنه إذا كانت هناك ثمة أدوار مهمة يمكن أن تضطلع بها هذه المنظمات، فإنها لا بد وأن تعكس رغبات تلك الدول المهيمنة أو الائتلاف المسيطر، وما عدا ذلك فإنها لا تقوم سوى بأدوار محدودة في نطاق العلاقات الدولية، عبر مجالات منع الصراعات، ومراقبة اتفاقيات التسلح، وتوفير قنوات اتصال بين الدول الكبرى حال الأزمات، بما يحفظ من كرامة هذه الدول، وينقذ ماء وجهها.

أما المدرسة الليبرالية، فتذهب إلى التأكيد على الدور المهم للمنظمات الدولية، في إرساء قواعد ومعايير السلوك في العلاقات الدولية، وتكريس مبادئ السلام والتعاون الدولي، إذ إنها لا تدعم فقط التعاون والتنسيق بين الدول، وإنما تؤثر أيضًا على تفضيلاتها، من خلال الأجندة المطروحة في هذه المنظمات(١٩).

على أنه، ورغم إنجازات ومبادرات قدمتها هذه المنظمات على مدى الخمسين عامًا الماضية، فإن نجاحها ظل مراوغًا ومحيرًا، مع عدم اختفاء الفجوات بين أعضائها حتى الآن، وعدم التوقف عن التأثير على هذه المنظمات، وإضعاف شرعيتها، والوسائل

الموجودة تحت تصرفها من أجل إنجاز التفويضات والأهداف المحددة في هذه المواثيق، إضافة إلى أن توزيع القوة في هيكل النظام الدولي يتسم بعدم المساواة، وبالتالي فإن قدرة الدول على تحقيق أهدافها تتحدد وفق مكانتها في هذا النظام، خاصة قوتها النسبية، ناهينا عن تعمد الغرب تهميش منظمة الأمم المتحدة (الامتناع عن سداد المتأخرات المالية المستحقة عليه للمنظمة، الانسحاب من بعض المنظمات الفرعية، الاعتماد على الفيتو بمجلس الأمن لحماية مصالحه ومصالح حلفائه وفي مقدمتهم إسرائيل ضد نفوذ الأغلبية العددية لبلدان العالم الثالث، إقامة تنظيم دولي آخر مواز يجمع الدول الصناعية المتقدمة، فرض عقوبات على الأنظمة المناوئة لمصالحه، الاستخدام المفرد للقوة في حالات يوغوسلافيا وأفغانستان والعراق، توظيف مؤسسات بريتون وودز Britton Woods (صندوق النقد الدولي، البنك الدولي للإنشاء والتعمير، في إعادة تشكيل اقتصاديات بلدان العالم الثالث وفق منطق السوق..)[٢٠].

وعلى مستوى علاقة الإسلام والغرب، لم يحقق التنظيم الدولي أي من أهدافه في استقلال الشعب الفلسطيني، أو مواجهة الموجات المتتالية للحكم الاستعماري التقليدي، أو تكريس تعاون اقتصادي وتقني، فيما اتخذت وكالاته المتخصصة كأداة ضغط على بلدان العالم الإسلامي، بما يجيز القول أن هذه الآلية تتضمن توجهات متباينة، بين مضمونها المعلن في حفظ السيادة والأمن القومي والسلام والاعتماد المتبادل، وبين صيغ متناقضة من الهيمنة والاستئثار، وهو ما اتضح بالأخص مع إعلان نظام عالمي جديد مطلع تسعينيات القرن الماضي.

٢- مدرسة التبعية Dependency school

والأمر هنا يتعلق باتجاه نظري محدد، يبتغي مقاربة العلاقات بين البلدان النامية والمجتمعات المتقدمة، واستتباعاً بين العالم الإسلامي والغرب، بواسطة تفسير الأوضاع المتعارف على تسميتها بالتخلف في البلدان النامية، والتي تشكلت تاريخياً على مدى زمني يمتد منذ الفترة الاستعمارية، ما أدى إلى نشوء علاقات اقتصادية وسياسية

وعسكرية، تعبر عن عدم التكافؤ في تقسيم العمل الدولي، والذي يتم بمقتضاه توظيف موارد المجتمعات المتخلفة أو التابعة، ويطلق عليها "الأطراف" Peripheries-، لخدمة مصالح المجتمعات المتقدمة، ويسميها المراكز Centers- باعتبارها تمثل بؤرة النظام الرأسمالي العالمي، حين يفرض على الأطراف أن تظل متخلفة، بحكم استغلاله لها، عن طريق حرمانها من فائضها الاقتصادي الذي يتجه صوب هذه المراكز، ومن ثم فرض قيمها الثقافية في التجزئة والانقسام، كنتاج لمقولات ثقافة المراكز المهيمنة، وعلى رأسها القيمة التبادلية للسلع، بما تحمله من تأثيرات في رسملة العلاقات الاجتماعية بمجتمعات الأطراف(٢١).

ويتم هذا، استيحاء من مبدأ رئيسي في علم اجتماع المعرفة، يذهب إلى أن كل نفوذ يتمكن من أن يفرض معان معينة، عن طريق تمويه علاقات النفوذ التي هى أساس قوته، يكون بذلك قد جمع قوته الرمزية الخاصة مع علاقات نفوذه(٢٢).

وقد تواتر ظهور هذه المدرسة، من خلال الجدل الذي ثار في أمريكا اللاتينية عقب الحرب العالمية الثانية حول مشكلات وقضايا التخلف، واكتسبت مكانة خاصة في أدبيات العلوم الاجتماعية خلال عقد السبعينيات على وجه الخصوص، وهو ما توضحه أعمال: أندريه جندر فرانك A.G. Frank، سمير أمين، جوهان جالتونج J. Gelding، حمزة علوي، دوس سانتوس Th. Dos Santos، كاردوزو Credoso، لكلاو E. Laclau، إيمانويل فالرشتاين I. Wallerstein وغيرهم، ممن طرحوا، رغم تمايزات بينهم، أن تبعية الأطراف للمراكز هى نتاج أنماط غير متعادلة، أو غير متساوية للتنمية بين الطرفين، وعكست أعمالهم غياب إمكانية التنمية المستقلة لدولة الأطراف، نتيجة التشوهات الهيكلية الناجمة عن الشروط غير المتكافئة للتجارة بينهم وبين دول المركز، والتأثير السلبي للشركات الكونية.

من هنا، يصدر منطلق هذه المدرسة، من كون أن مشكلات البلدان النامية "الأطراف"، لا يمكن فهمها بدون معالجتها في السياق السوسيوتاريخي الأشمل لعملية التوسع والاستغلال والنهب الاستعماري والهيمنة الامبريالية والشركات الكونية المرتبطة

بالمراكز الرأسمالية، وهو ما قد يكسب هذا الاتجاه النظري "صلاحية" مقاربة العلاقة بين العالم الإسلامي كمناطق أطراف وبين الغرب كمركز رأسمالي، وبالذات فيما يتصل بالمرحلة التاريخية المعاصرة.

ذلك أن هذا العالم ورغم التمايز البادي بين أقطار منه تعتمد على نمط تصدير واحد من السلع الأولية، وأخرى على نمط إحلال الواردات، أضحى يمثل منطقة طرفية، فصل اقتصاده على احتياجات السوق العالمي، في ظروف تحول فيه إلى دول تابعة، تتحكم فيها مؤسسات بريتون وودز.

وقد أدى ذلك، إلى تكريس النخب المسيطرة في بلدان الأطراف، لنمط الثقافة المسيطرة في بلدان المركز الرأسمالي، كنتاج للتبعية الشاملة التي تغطي الجوانب الاقتصادية والسياسية والتكنولوجية، بهدف ضمان هذه النخب لمصالحها مع نظيراتها الحاكمة في المركز.

والنقد الذي يمكن أن يوجه إلى هذه المدرسة، يكمن في ضعف ملاءمتها لتشخيص واقع التبعية والتخلف، اعتباراً من نظرة أحادية الاتجاه، تذهب إلى أن العوامل التي تعوق التقدم في بلدان الأطراف ليست من طبيعة داخلية، فيما القوى الخارجية للمراكز هى التي تشكل العوامل الحاسمة المسببة لتخلف الأطراف، ما يعني حال رصد العلاقة بين الإسلام والغرب عبر هذه النظرة اختزال العلاقة المعقدة بينهما، وإغفال جدل انقطاعها وتواصلها، بالنظر إلى وجود طبقات وفئات في العالم الإسلامي، تروق لها صنوف من ثقافات المركز وأخرى تعاديها مثل جماعات الإسلام المتشدد.

٣- فرضية صدام الحضارات Clash of Civilization Hypothesis

وفي كتابه حول صدام الحضارات، يرى صمويل هنتنجتون، متجاوزاً ومنتقداً فرنسيس فوكوياما F.Fukuyama، أن التاريخ لما ينته بعد، وأننا نعيش في عالم تحكمه الصراعات الدائمة، باعتبار أن فكرة النهاية بالمعنى الكلاسيكي أو الديني، شعور يتواجد لدى الدول والشعوب التي تكون على حافة الانهيار والسقوط، فيما الانتصار

الكامل لليبرالية ما يزال بعيد المنال[٢٣]، ومن ثم يلزمه حالة جديدة من التعبئة الشاملة، واستتباعًا "عدو بديل"، وأن الصراع في المستقبل سيتخذ بعدًا حضاريًا، وسيكون النموذج الأكمل لتصادم الحضارات، خلافًا لما كان عليه الأمر في القديم، حين كانت الصراعات بين الدول قائمة على أسباب اقتصادية وعسكرية واستراتيجية. فالعالم ينقسم في الحاضر إلى تجمعات أو مناطق حضارية[٢٤]، بالنظر إلى أن الهوية الحضارية سوف تكتسب أهمية ملحوظة في المستقبل، وأن العالم سوف يشكله التفاعل بين سبع أو ثمان حضارات كبرى، ينقلها هنتنجتون عن المؤرخ الإنجليزي أرنولد توينبي، هي: الغربية، اليابانية الكونفوشيوسية، الإسلامية، الهندية، الأرثوذكسية السلافية، الأمريكية اللاتينية، إضافة إلى حضارة أفريقية، بما يشي باختفاء صورة العالم المتكئة على توزيع الثروة، ومن ثم يصم مقولته عن الحضارة بمحاولة القفز فوق معطيات الواقع، والتغاضي عن مساره التاريخي.

وجريًا وراء ما تنبأ به الأديب والمفكر الفرنسي أندريه مالرو A. Malreau في ستينيات القرن العشرين، من أن القرن الحادي والعشرين هو قرن الصراعات، يفترض هنتنجتون أن العلاقات بين الدول والجماعات التي تنتمي إلى هذه الحضارات ستكون غالبًا عدائية، حيث الهوية الحضارية وما يتصل منها بالدين خاصة، وليست الأيديولوجيا أو الاقتصاد، هي التي ستكتسب مزيدًا من الاهتمام في المستقبل المنظور، وأن الأسباب الأساسية للصراعات في العالم وصياغته، ستتم إلى حد كبير خلال التنافسات الجارية بين هذه الحضارات، والتي يتوقع أن تكون بين الإسلام وجيرانه، وكذلك بين الغرب وحضارات التحدي غير الغربية، التي يعبر عنها التحالف بين الحضارتين الإسلامية والكونفوشيوسية، الأولى بوفرة مواردها النفطية وبقربها الجغرافي من الغرب، والثانية بقوتها الصناعية وثقلها السكاني، بالنظر إلى أن هذا التحالف يريد التحديث ويرفض الغرب، معا يسهم في زيادة قوته، ويقلل من القوة النسبية للغرب.

ولديه، سوف يتخذ الاصطدام بين الحضارات مستويين: الأول مجهري، تجسده المجموعات المجاورة أو الموجودة بين مناطق التداخل بين الحضارات، ويمثل لها

بالصراع على الضفة الغربية وكشمير وكوسوفو. والثاني عام، تعينه الدول من مختلف الحضارات في تنافسها من أجل التفوق العسكري والاقتصادي.

ويبرر هنتنجتون هذه القسمة بأسباب ستة، يذكرها في أن: "الفروق بين الحضارات ليست فروقًا حقيقية فحسب، بل هي فروق أساسية، فالحضارات تتمايز الواحدة عن الأخرى بالتاريخ واللغة والثقافة والتقاليد، والأهم الدين، وللناس في الحضارات المختلفة آراء متباينة عن العلاقات بين الله والإنسان والفرد والجماعة، والمواطن والدولة، والآباء والأبناء، والزوج والزوجة، وأخرى متفاوتة عن الأهمية النسبية للحقوق والمسئوليات والحرية والسلطة والمساواة والتسلسل الهرمي. وهذه الفروق نتاج قرون، ومن ثم لن تختفي سريعًا، وهي فروق أساسية بدرجة أكبر من الاختلافات بين العقائد والنظم السياسية"[٢٥]، مضيفًا أن التقارب الذي تحدثه ثورة التكنولوجيا مؤخرًا يوقع العالم في تناقض واضح، بين تقارب حضاراته وزيادة صغره على نحو مطرد، بما يؤدي إلى تزايد الوعي بالحضارة الخاصة لكل شعب، وبجوانب الشبه والاختلاف مع الحضارات الأخرى، خاصة الدين، الذي يعد أكثر تحديداً للهوية وللتمايزات الحضارية.

ويقدم هنتنجتون قراءة إحصائية للصراعات عام ١٩٩٣، يظهر منها أن الإسلام هو صاحب النصيب الأوفى من تلك الصراعات[٢٦]، اعتبارًا، لديه من أن لهذا الدين "حدودًا دموية". ويتساءل عن أسباب تورط المسلمين في مزيد من العنف قياسًا بالشعوب والحضارات الأخرى، ليراها في أن الإسلام دين سيف منذ البداية، وأن القرآن يحوي القليل مما يحض على تحريم العنف، وهو ما يسفر لديه تواصل احتكاك المسلمين مع الشعوب الأخرى، واستبداد الإسلام في تعامله مع الجماعات غير الإسلامية على نحو أكثر من المسيحية[٢٧].

وهو يعاين علاقة الإسلام بالغرب على أنها علاقة عدائية، أقرب إلى حالة شبه الحرب Quasi War، لدرجة أضحت فيها فرضيته عند صدام الحضارات بمثابة نموذج تفسيرى لأحداث سبتمبر ٢٠٠١، وأقرب أن تكون برنامجًا استراتيجيًا لإدارة الصراع بين الغرب والباقي The West and the Rest، ومحاولة لتحميل الإسلام وحده معظم الكوارث الراهنة.

ولديه، فقد ساهم في تشكيل هذه العلاقة العدائية في الحاضر عوامل اختلال التوازن السكاني، والتنمية الاقتصادية، والتطور التكنولوجي، ودرجة الالتزام الديني، وزادتها حدة في الفترة الأخيرة، تصاعد ظاهرة الهجرة إلى الغرب، والتعايش الصحوة الإسلامية، ورفض محاولات التغريب، وتواجه الطرفين نتيجة غياب المعسكر الاشتراكي.

بل إنه، وفي موازنة غامضة يعقدها بين كل من الحضارتين الكونفوشيوسية والإسلامية مع الغرب، يحكم بأن الصراع بين الغرب والكونفوشيوسية محتمل فقط، فيما الصراع مؤكد ومستمر بين الغرب والمسلمين، ما حدا به أن يحذر من الحرب الباردة الحضارية بين الغرب والإسلام، والتي يراها ستحل مكان الحرب الباردة التي كانت مستعرة بين المعسكرين الرأسمالي والاشتراكي، حيث ما دام الصراع ظل على امتداد الخط الفاصل بين الحضارتين الغربية والإسلامية طوال أربعة عشر قرنًا حتى حرب الخليج الثانية، فإنه ليس مرشحًا لأن يتراجع أو يخبو، بل من الممكن، أن يزداد عنفًا في المستقبل، خاصةً مع تنامي انبعاث إسلامي في أسيا الوسطى ما بعد السوفيتية، ومع احتلال الإسلام للمرتبة العالمية الأولى في ثقله الديموجرافي قابلاً، بما يتعين لديه أن يلقي اهتمامًا ومتابعة(٢٨).

ويتنبأ هنتنجتون بانتصار الإسلام في النهاية: "فلا آدم سميث ولا توماس جيفرسون سيفي بالاحتياجات النفسية والعاطفية والأخلاقية للمهاجرين الجدد إلى المدينة، أو للجيل الأول من خريجي المدارس الثانوية، بل ولا المسيح قد يفي بها، وإن كانت فرصته أكبر على المدى الطويل، ذلك أن محمداً هو الذي سينتصر"(٢٩).

من هنا، فإنه لا يتردد في لوم المسئولين الأمريكيين، على تقديرهم بأن الغرب ليس على عداء مع الإسلام، وإنما المشكلات موجودة فقط مع بعض المتطرفين الإسلاميين، إذ يذكر هؤلاء المسئولين بأن: أربعة عشر قرنًا من التاريخ تقول عكس ذلك، فالعلاقات بين الإسلام والمسيحية، سواء الأرثوذكسية أو الغربية، كانت عاصفة غالبًا. كلاهما كان الآخر بالنسبة إلى الثاني، فصراع القرن العشرين بين الديموقراطية الليبرالية

والماركسية اللينينية ليس سوي ظاهرة سطحية وزائلة، إذا ما قورن بعلاقة الصراع المستمر والعميق بين الإسلام والمسيحية"(٣٠).

وينبه هنتنجتون صناع القرار في الغرب إلى قوى صاعدة، تحمل مخزونًا حضاريًا وتاريخيًا معتقًا، وإلى خشية تقدم هذه القوى اقتصاديًا واستقرارها سياسيًا، بما سيزيد من الخطر المحدق بالغرب وثقافته الكونية ومشروعه الليبرالي المعولم وسيخلخل من مكانته وتفوقه وريادته، بما يعني أن هنتنجتون حدد دوره في إعادة إنتاج المركزية الغربية بمعنى جديد وصياغات أخرى، ومن ثم إشهار هاجس الصدام المقبل، وجعله سيفًا مسلطًا على كل حضارة تختلف مع الغرب وثقافته وهيمنته، بصوغ هذا الدور في خطاب قتالي، ودعوة إلى الصراع، وأيديولوجيا مؤسسة على رغبة الهيمنة والتفرد.

وهو، بعد أن يفرغ من تعيين ما ارتآه من صدامات حضارية مقبلة، يدعو أن يتخذ الغرب كافة التدابير على المدى القصير، والأطول، للدفاع عن مركزه ومصالحه، فعلى المدى القصير، عليه أن يعمل على تحقيق أكبر قدر من التعاون والوحدة داخل حضارته نفسها، واحتواء عدد من المجتمعات المتماثلة مع قيمه في كل من أوربا الشرقية وأمريكا اللاتينية، وتعزيز علاقات التعاون مع روسيا والصين، والحد من توسع القدرة العسكرية لمجموعة الدول الإسلامية والكونفوشيوسية، ودعم المتعاطفين مع القيم والمصالح الغربية في الحضارات الأخرى، ومنع تصعيد الصراعات المحلية بين الحضارات إلى مستوى الحروب الكبرى، وتدعيم المنظمات الدولية التي تعكس وتضفي الشرعية على المصالح والقيم الغربية. أما على الصعيد الأبعد، فيؤكد على أهمية قيام الغرب باحتواء الحضارات غير الغربية بمزيد من التحديث والتغريب، والاستعداد للدفاع عن النموذج الحضاري الأمريكي والمصالح التي يمثلها، واستغلال الخلافات والصراعات بين الدول الإسلامية والكونفوشيوسية.

إجمالاً، فإن محدودية هذه الفرضية في قراءة العلاقة بين الإسلام والغرب، تكمن في ترويجها المراوغ لإذكاء وإعادة طرح العداوات القديمة بمفاهيم جديدة، ربما تجد

من يصغي إليها، ناهينا عن تعارضها مع واحدة من أهم الحقائق التاريخية، التي تذهب إلى أن أفظع وأبشع الصراعات وأكثرها دموية لم تكن تلك التي وقعت بين حضارات مختلفة. وإنما ما كانت تتفجر داخل كل حضارة على حدة، بدليل ما شهدته القرون الثلاثة الأخيرة في أوربا من حروب دينية طاحنة وصراعات سياسية وعرقية مدمرة، انتهت بحربين عالميتين، وهو ما نبه إليه السوسيولوجي الألماني دينز سينجاس D. Senghaas حين دحض افتراض حدود ثقافية دامية بين الحضارات، باعتباره توجهاً تبسيطياً ومتسرعاً، انطلاقاً من عدم وجود حدود جامدة وصارمة تفصلها، أو افتراض التوحد القسري داخل كل حضارة، أو تصور أن صراعها الحاكم هو مع الآخرين، ضارباً المثل بالحروب الكبرى في القرن العشرين، التي وقعت داخل الحضارة الغربية[٣١].

ثالثاً - نحو رؤية تركيبية:

ومع النقد الموجه إلى هذه الاتجاهات النظرية، ينبغي التطلع إلى منظور يتسع للضم كافة معطيات العلاقة بين الإسلام والغرب، على نحو من رؤية مركبة ونوعية، لا تكون أسيرة أي أفق منخفض.

ذلك أن الغالب على التوجه العام لهذه الاتجاهات هو الطابع التجزيئي، ما يستحيل معه الحديث عن أي تصور دينامي متكامل لهذه العلاقة، فالتركيز على العلاقات الدولية، أو اختلال تقسيم العمل، أو الدين أدى بها إلى الابتعاد عن تناول العلاقة في كليتها، تلك التي غامت وسط ركام هذه التفسيرات الجزئية، بما يشي أن هذه الاتجاهات، إذا أخذت كل منها على حدة، تقصر عن تفسير مشهد العلاقة، وتقلل من نجاعتها في الإمساك بغناها وتعقدها.

ونتج عن ذلك، محدودية هذه المساهمات النظرية من الناحية العلمية، اعتباراً من ارتهانها لهذه التصورات الجزئية، بما يصعب المراهنة على صوغ رؤية تركيبية، تسمح بتشخيص وقائعها، وتعيين الأطر والإسنادات التي وجهت آلياتها ومرماها،

وكشف علاقات التفاعل الدينامي والتأثير المتبادل بين كافة متغيراتها، وبالتالي استثمار مختلف فعالياتها نحو ضرب من تأويل ما تنطوي عليه حيثياتها، في سبيل استكانة حاضرها ومستقبلها.

ومع ذلك ورغمه، فبعيداً عن الالتباسات والمساهمات النظرية السالفة، وفي محاولة لبناء هذه الرؤية، فإن الحرص على تقديم نقاط إرساء تستجلي معالم هذه العلاقة، وتؤمن مقاربتها، يستوجب الاتكاء على مجموعة من الفرضيات أو المقولات، التي تتصل بمختلف أبعادها، وتشكل في مجموعها مرجعية هذه المساهمة.

تتعلق أولى هذه الفرضيات بموقعة العلاقة بين الإسلام والغرب في إطار التاريخ العالمي، وهو ما يستدعي رصد طرفيها كحالتين حضاريتين، أطرتها جملة شروط، عكست في العمق علاقتهما.

وهذا التأصيل التاريخي لعلاقة الإسلام والغرب، يساعد على دحض الصور النمطية الناجزة التي اتخذتها هذه العلاقة، ويتجنب الوقوع في إصدار أحكام مطلقة، لا تراعي المراحل التاريخية والظروف الاجتماعية والسياسية التي سيجت علاقتهما.

والأمر هنا أقرب إلى ما ارتآه مارشال هودجسون، حين عالج موقع الإسلام في التاريخ العالمي، فأعاد النظر في العديد من التمثيلات والتصورات الشائعة والمتوارثة حول موضوعه، بل وذهب بعيداً في مراجعته النقدية لهذه التمثيلات والتصورات المتداولة في الغرب، والمتصلة بصورة وسيرورة التاريخ العالمي، وموقع الإسلام فيها، منتهيًا إلى نوع من القطيعة المعرفية مع الموروث الفكري في هذا الميدان، وتحديداً مع إرث الاستشراق الغربي[٣٢].

وتكمن ثانية الفرضيات في تخطئة النظر إلى العلاقة بين الإسلام والغرب وكأنها جامدة لا تتغير، وليس رؤيتها في إبان ديناميتها وتجددها، وتكيفها المتواصل مع المتغيرات الداخلة فيها، كعميلة تجادل مع أوضاع متغيرة ومتنوعة، ترسم معالمها مسوغات من التحكيم والتسوية، تحدد نصيب وشروط طرفيها، وإن بدت متراوحة

في بعض نماذجها التاريخية الدالة، بين معاينة معوقاتها (وقائع الاحتقان المتواصلة)، أو كنتيجة لتحولاتها (تجربة التحديث)، أو غلبة التسييس عليها (النزاعات والمصالح)، أو ناجمة عن استنفاد تاريخي (الوهم بإمكانات تصويبها).

أما ثالثة الفرضيات التي تستند عليها هذه الرؤية التركيبية، فتنبني على عدم التوقف عند مرحلة تاريخية بعينها في مسيرة هذه العلاقة، من مثل التوقف عند المرحلة الصليبية التي يتداولها الخطاب الإسلامي المتشدد، أو المرحلة العثمانية التي تسود في خطاب التمركز الأوروبي، والخروج بصور نمطية تقليدية عن العلاقة بين الإسلام والغرب من خلال هذه المرحلة أو تلك، بما يجيز عدم إنكار قدرة طرفيها على إعادة تركيب المرجعيات والروافد اللتين تواصلا معها، وأسهمتا في بناء تضاريس علاقتهما، بما يكفل النظر إليها عبر رؤية تركيبية، غير مجزأة أو جامدة أو متقطعة.

وتبدو الفرضية الرابعة والأخيرة، في عدم جواز النظر إلى الحضارات كأنساق مغلقة، منجزة، ونهائية، تخص شعوباً دون أخرى، ككيانات مستقلة عن بعضها.

يؤكد ذلك، على سبيل المثال، نشوء الحضارة الغربية موصولة بمكاسب ثقافات خلت، بل إنها اليوم لا تتمتع بطابعها الشمولي والكوني، إلا عندما تتمكن من تحقيق تواصلها المفترض مع ثقافات وفضاءات جغرافية، تتجاوز المجال الأوروبي الذي ظهرت في إطاره والأمريكي الشمالي الذي لحقها، وهو ما عناه الباحث المغربي كمال عبد اللطيف، حين ذكر أنه: "إذا كان من المؤكد أن أوربا تعد اليوم، وربما منذ ثلاثة قرون خلت، صاحبة المبادرة في أغلب منجزات الحضارة المعاصرة، فإن هذا الأمر يجب أن يفهم في إطاره التاريخي، أي ينبغي أن يفهم باعتباره سيرورة تاريخية معقدة، أطرتها جملة من الشروط، ومكنتها من بناء وتركيب ما نطلق عليه اليوم منجزات الحضارة الغربية، وهي منجزات تشمل كافة مظاهر الحياة، حيث تقف هذه الحضارة اليوم، كما نعرف، وراء الكشوف والنماذج العلمية الكبرى في الطبيعة وفي المجتمع وفي النظر إلى الإنسان، كما تقف وراء مختلف صور التقدير في أبعادها ومستوياتها المختلفة، بل وفي نتائجها

ومضاعفاتها السلبية والإيجابية. لكن هذه الحضارة، في صعودها المتواصل، تعكس في العمق جهداً إنسانيًا مشتركًا، فكل كشوفها ومنجزاتها لا تتخذ الطابع الكوني والشامل إلا بمشاركة ومساهمة الإنسانية المعاصرة. إذا كانت أصول هذه الحضارة ومقدمات انطلاقها وتشكلها تستند إلى مكاسب حضارات خلت، فإن شرط كونيتها اليوم تقتضي مساهمة من ينتمون إلى ثقافات أخرى[٣٢].

وهكذا يأتي اعتماد الدراسة الحالية على هذه الفرضيات الأربع الرئيسية المتداخلة، باعتبار إمكاناتها في توفير إطار دينامي لتحليل العلاقة بين العالم الإسلامي والغرب، انطلاقًا من استطاعتها كفالة رؤية كلية غير مجزأة لمظاهر وآليات هذه العلاقة، ومعاينة التفاعل الإيجابي والسلبي بين طرفيها في سياقه التاريخي، ومقاربة جدل القديم والجديد فيها.

الفصل الثالث

التراث البحثى

وفي محاولة لرصد العلاقة بين الإسلام والغرب، واستشراف مستقبلها، يواجهنا هنا سؤال حال: ما هي المساهمات البحثية التي عبرت عن هذه العلاقة؟

ذلك أنه في أهابها، تتساكن مرجعيات شتى، تحوي أعمالاً لا تحصى من الطروحات والبحوث والمجادلات اللاهوتية، مضافًا إليها تقارير الإرساليات، والملفات الإدارية والمذكرات وكتب الرحلات والكتابات الإبداعية والإعلامية والأكاديمية ذات الحقول العلمية المتعددة، والتي صيغت من قبل خبراء واستراتيجيين ورجال دين ودارسين غربيين ومسلمين. على أن دراسة هذه المرجعيات تظل منقوصة، ما لم يتم الوعي بما يؤسسها عن طريق مقاربة السياق التاريخي لحركتها، باعتباره الإطار الذي يعينها، والسكة التي تستوضحها، وإن وجب الإقرار بأن تحولات هذا السياق مهما بلغت شدتها، لا تلغي البنى المرجعية بمجرد وقوع هذه التحولات، حيث البنى تمتلك من مقومات الاستمرار ما يجعلها تتخطى حدود مرحلتها المنقضية، ولكنه التخطي الذي لا يتحقق إلا من خلال التفاعل مع الأوضاع الجديدة بأشكال متفاوتة.

وتقديم عرض تحليلي لهذه المساهمات، يقتضي الحديث عنها، إن في مدونتها الإسلامية أو في منظومتها الغربية:

أولاً - المدونة الإسلامية:

والملاحظ أن غالب ما أنتجه العلماء المسلمون ظهر أساسًا في المنطقة العربية، فيما تعد مناطق أخرى هامشية في هذا الصدد، وإن بدا عدم إمكان إغفالها، بفضل الممالك الإسلامية التي انتشرت فيها منذ القرن الثامن عشر، ومثلت مراكز لنشر الدعوة الإسلامية، وقبلها كانت السند والملتان أول وأكبر مركزين تعليميين إسلاميين في الهند خلال القرن الثالث عشر، إضافة إلى الدور المهم الذي لعبه العلماء في هذه المناطق، وازدياد الجمعيات الدينية، بما غير من هذه النظرة(١).

وتتوزع المدونة الإسلامية التي قاربت العلاقة مع الغرب، مضمنة في كتب الأدب والسمر والأخلاق والأخبار، ومرايا الأمراء، والطرائف، والجغرافيا والتاريخ، والطبقات، وعلم الكلام والفلسفة والنظرية السياسية، وإن جاز الحديث هنا عن حقول ثلاثة أساسية منها، تختص بالجدال الفكري، وأدب الرحلات، والرواية.

١- الجدال الفكري:

وينوه هنا أن الإسلام الأول أيام الخلفاء الراشدين لم يعرف مفهوم الغرب، وإن ارتبط في أعلى تقدير، بتفاعل مع معطيات سوف يتم ربطها لاحقًا، وبشكل تعسفي، بما سوف يطلق عليه أوربا، مع عدم إغفال تصادمه مع الروم، وما أثير من جدال حول الديانة المسيحية والعالم المسيحي بشعوبه وكنائسه، وحول بعض الآثار المنقولة من اليونان القديمة، فضلاً عن صورة مضطربة، غير متعاطفة مع الشعوب التي تقطن ما يسمى اليوم بأوربا.

ورويداً، مع تكثيف هذا التفاعل وتعدد أشكاله، وفرت هذه السيرورة مجالاً لقيام محطات تاريخية سابقة على الغرب، سوف تطبع العلاقات فيما بين مخيالي كل من الغرب والشرق، وفي مراحل تالية، مع تبلور مفهومي الغرب والشرق، دخل المسلمون في علاقة مباشرة مع مفهوم الغرب.

ويذكر المستعرب الفرنسي أندريه ميكيل A. Micquel أن معالم صورة أوربا بدأت تتضح لدى العرب المسلمين تدريجيًا، وكأنها تتوزع إلى مناطق ثلاث: منطقة السلاف الصقالبة، ومنطقة رومية وبيزنطة، ومنطقة الفرنجة وما يحيطها في الشمال من النورمان والاسكندنافيين[٢].

ويمكن العثور على بعض من مفردات هذه الصورة، عند الحدود التي اختطها الرحّالة المسلمون: (الطرطوشي، ابن فضلان، سلام الترجمان، ابن بطوطة، أبو حامد الغرناطي، أبو دلف الخزرجي..)، وارتسمت في أذهانهم مماثلة لما أطلقوا عليه "بلاد الظلام"، بناء على حكم اختزالي، تشكل في ظروف متوترة من الصراعات والنزاعات العسكرية والعقائدية والسياسية. واللافت للانتباه، تنبه المدونة الإسلامية المبكر إلى رصد التمايزات بين مختلف الجماعات المسيحية، حين فرقت بين مسيحيي بيزنطة (الروم) كجيران محليين، وبين الإفرنج أو الفرنجة كمسيحيين أجانب ذوي أصول جرمانية ولاتينية، ليدل هذا المصطلح الأخير بعدها على مختلف أعراق الصليبيين برغم أن المسعودي وابن الأثير، من بين آخرين قصدوا به في الأصل شعوب الإمبراطورية الكارولينجية، أو الكارولينجيين Carolingians، وهي الأسرة التي حكمت فرنسا بين عامي ٧٥١-٩٨٧، وكان من بينها شرلمان وشارل مارتل.

وفي الأدبيات العربية الحديثة، ربما كان الشيخ رفاعة الطهطاوي هو أول من أطلق تسمية الغرب، رغم أن الإحالة كانت في تلك الحقبة تخص الشعوب الفرنسية والإنجليزية والألمانية، وتحدث عن تفوق هذه البلاد الإفرنجية، لافتًا النظر إلى تباين سكانها فيما يتعلق بالمهارات العلمية والفنون والأحوال المعيشية[٣].

ومع استطاعة الغرب أن يفرض مشروع حداثته، كان لا بد من اتخاذ موقف محدد منه، سواء بالرفض أو القبول أو التفاعل، في ظروف كابد فيها العالم الإسلامي ضربات متلاحقة، مع جمود أنظمته السياسية.

هناك، مثل محمود حسين، من رأى أن المجابهة بين الإسلام والغرب تقع بصورة جلية بين غرب مشوه وعالم ثالث مخدوع. وحتى إذا اعتبر الغرب هو مبتكر الديموقراطية،

إلا أنه يبقى مديناً للحضارات الأخرى لأن فكر الغرب تغذى هو نفسه من جميع المساهمات(٤).

أما المفكر المغربي عبد الله العروي، فيحدد أنماطًا ثلاثة من الاستجابة لمشروع الحداثة الغربي: الأولى دينية، ومثالها رفض الشيخ محمد عبده لهذا المشروع، على أساس أن الإسلام يمكن أن يكون معاصراً، وبالتالي لا حاجة للمسلمين بتطبيق النموذج الغربي. والثانية ليبرالية، ومثالها أحمد لطفي السيد من رواد الفكر الليبرالي في مصر، ودعا إلى نبذ التراث وتطبيق النموذج الحضاري الغربي بالكامل. والثالثة تقنية، يمكن التعرف عليها في أعمال الكاتب المصري سلامة موسى، ودعا فيها إلى التصنيع والبعد عن ثقافة المجتمعات الزراعية المتخلفة(٥).

وعلى طريق الشيخ محمد عبده، اتخذ الباحث الباكستاني فضل الرحمن موقفه، قبالة ما يعانيه وطنه من مراوحة بين الأخذ بقيم الإسلام والسعي إلى استعارة ونقل حداثة الغرب، وبالذات تقاليد الثقافة الأنجلوسكسونية، ومن تصور النظريات التنموية المستوردة عن التعجيل بتحقيق تنمية منصفة ومتوازنة.

ويركز فضل الرحمن على تجاوز التعاطي الكلاسيكي المأزوم بين الإسلام والغرب، من خلال الإلحاح على ضرورة تجاوز الوقوف الراهن عند مجرد استعارة الحداثة جاهزة، إلى استعادتها من قلب الإسلام ذاته، وبحيث تبدو الحداثة، لا مجرد واقعة نهائية مطلقة، اكتملت في لحظة ما وفي سياق جغرافي معين ولا سبيل إلا إلى تكرارها، بل كيفية في التعاطي مع نصوص الإسلام المؤسسة، على نحو يسمح لها بالكشف عن طاقتها الخلاقة.

وهكذا، فإن الأمر قد تحدد عنده، في ضرورة بلورة آلية في التعاطي مع الأصول الإسلامية، تكون مغايرة لتلك التي سادت على مدى القرون منذ عصر الصحابة إلى الآن، والتي لم تفعل سوى أن بددت نسغ الإسلام الحي، وقلصت فاعليته(٦).

إجمالاً، شهد العالم الإسلامي تكريس مماحكات طروح خاطئة للعلاقة بين الإسلام والغرب، تناوبتها إما الدعوة إلى القطيعة مع الذات والارتماء في أحضان

الآخر الغربي، أو القطع معه والترويج للاستنامة في أحضان الذات، أو في التآلف بينهما على طريقة الشيخ رفاعة الطهطاوي في الجمع بين الشريعة والعلوم "البرانية"، وبكل ما اضطرت إليه حيثيات هذا التأليف لاحقًا من تمحل وتلفيق.

وعبر هذه الطروح، تتباين الآراء بين من يأخذون الغرب على صورة تعميمية، وبين من يعترفون بتقدمه التكنولوجي فحسب. وحتى في إطار الجماعات الإسلامية، هناك مثل تيار الإصلاح الذي تأسس نهايات القرن التاسع عشر وبدايات العشرين، وراده جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وعبد الرحمن الكواكبي، ودعا إلى الإفادة من منجزات الغرب التكنولوجية والاعتراف بشرعية المصادر المدنية، والمصالحة مع العلم والنظام السياسي الحديث، مقابل تيار راديكالي متشدد، دعا إلى النضال ضد التغريب، وعبر عنه حسن البنا وأبو الأعلى المودودي وسيد قطب وحسن حنفي والجماعات الإسلامية في باكستان وأندونيسيا[٧].

يبدو الأمر، على أية حال، معقدًا بإزاء العلاقة مع الغرب، وإن كان في المستطاع على جانب التعرف على آراء بعض ممن ارتأوا الإفادة منه على درجات بينهم. ففي سياق حديثه عن انحلال الأمة الإسلامية، ينعي الكواكبي غياب: "حكيم كبسمارك أو ملزم كغاريبالدي، يوفق بين أمرائنا، أو يلزمهم ويجمع كلمتنا"[٨].

أما طه حسين، فيظهر الولع بالغرب جليًا لديه، حين يقرر أن العقل والثقافة العربية هي وجه من وجوه الحضارة الإغريقية، وأنه لا سبيل أمامنا غير الالتحاق بالغرب، والتماهي به "لفظًا وحقيقة وشكلاً" وأن نماثل الغربي في كل شيء، بحيث نرى الأشياء كما يراها، ونقوِّم الأشياء كما يقومها، ونحكم على الأشياء كما يحكم عليها[٩].

ويبلغ الوله بالنموذج الغربي حده القصي، حين يخاطب المفكر اللبناني رؤوف خوري أوربا: "سلام عليك مرضعة الحكمة، وربيبة الرخاء والنعمة، ومحيية المدنية، ومعلمة العالم.. أنت للناهضين من الناس خير مثال.. هنا كان أول ما سطع نور الله على الأرض.. هنا كان مهبط رسالة جديدة كرسالة أحمد.. هنا ظهر الله يومًا كظهوره على جبل سيناء.."[١٠].

إنه السعي إلى التماهي مع الغرب، والتوحد معه، واستنساخه بالسير على دربه، والتفكير بنفس مفاهيمه ومقولاته.

وعلى الجانب الآخر، يتواتر القطع مع الغرب بدرجات متصاعدة: فالكاتب التركي عصمت أوزال E.Ozel يعالق بين رأسمالية الغرب واستهلاكيته وبين عبادة الأوثان: "ففي العالم الغربي، لم يعد الناس يعبدون الأصنام أو القمر أو الشمس، ولكنهم يعبدون السوق المتواجد في كل مكان، والذي لم يترك شيئًا لم يحوله إلى سلعة. فالسوق بآلياتها غير القابلة للاختراق، وهياكلها ومصارفها وجيوش إنتاجها واستهلاكها تؤدي دور الإله للملحدين"، منتهيًا إلى أن الإسلام حضارة قائمة بذاتها، متعارضة على نحو لا يقبل التوافق مع الغرب(١١).

ويدين على شريعتي، منظر الثورة الإيرانية، شرور التأثير الغربي، بقوله: "هيا أيها الأصدقاء، دعونا نهجر أوربا، دعونا نوقف هذا الغثيان، ونتخلى عن تقليد أوربا. هيا بنا نترك وراءنا أوربا هذه التي تتحدث دومًا عن الإنسانية، ولكنها تدمر بني الإنسان حيثما وجدتهم"(١٢).

وتزداد الدعوة إلى القطع مع الغرب، حين يذكر أبو الحسن الندوي:"أنه لكي تنهض الأمة الإسلامية، فلا بد من سقوط أوربا"(١٣)، أو ما يجاهر به أبو الأعلى المودودي من: "أن أوربا والإسلام عبارة عن سفينتين، كل منهما تتجه اتجاهًا مخالفًا للآخر"(١٤)، إضافة إلى ما ورد على لسان الإمام الخوميني مرشد الثورة الإسلامية الإيرانية، حين رأى في الولايات المتحدة "الشيطان الأعظم"، وأبو بكر باعشير أمير مجلس مجاهدي أندونيسيا، الذي وصف الغرب بأنه "دجال".

على أنه، وخلال العقود الثلاثة الأخيرة من القرن العشرين، شهد الفكر الإسلامي تحولات دالة، على مستوى طروحاته ومنهجياته ورهاناته، سيما موقفه من الغرب، حين سعى إلى خلخلة ما درج عليه الفكر الإسلامي التقليدي، وطرح جانبًا الإعجاب الساذج بالغرب، ولم يظهر الانبهار تجاه حداثته بل وحاول تقديم نقد جذري لها.

ويقف ما قدمه حسن حنفي على رأس هذه المحاولات، مع بحثه عن وسيلة للوقوف بإزاء هيمنة التغريب، وإفراغ الفعالية الاستشراقية من محتواها، وتجريدها من أهدافها الحقيقية، ليجدها فيما أطلق عليه "الاستغراب Occidentalism" كمشروع للقضاء على المركزية الغربية، والتخلص من ثنائية المركز والأطراف على مستوى الثقافة والحضارة، ثم إعادة التوازن للثقافة الإنسانية، بدل هذه الكفة الراجحة للوعي الأوروبي، والأخرى المرجوحة للوعي اللاأوروبي، مما يقود إلى مزيد من المثاقفة بين الحضارات، استنادًا إلى التكافؤ والتفاعل، بما لا يلغي شيئًا، ويصنع آخر دون وجه حق(١٥)، وإن جاز القول بضرورة تأمين بنية تحتية لهذا المشروع، حتى يمكن تحقيقه.

عمومًا، فإنه وعبر هذا الجدال الفكري، باتت جدلية الذات والآخر، وكأنها عبء يسائل دوائر الخطاب الإسلامي، داخل إشكالية حقيقية للأصالة والمعاصرة، ما زالت بعد أسيرة شرط تحققها.

٢- أدب الرحلات:

وفي موازاة مع الجدال الفكري، يمثل أدب الرحلات واحداً من المصادر العربية والإسلامية الأساسية في مقاربة الآخر، ويعني ذلك القطاع الثقافي المرتبط بالرحلة والتعبير عنها وأنواعها ومضمونها وأبعادها، وصلتها بالثقافة العربية والفكر والعلوم المختلفة وضروب المعرفة، ما حدا بابن خلدون إلى معاينة أهميتها، حيث:"لا بد منها في طلب العلم، ولاكتساب الفوائد والكمال"(١٦).

وقد شكّل هذا الأدب ما يمكن تسميته بديوان النظرة العربية الإسلامية إلى الآخر، وتبلور في ضوء دوافع عديدة تحت تأثير امتداد الإمبراطورية العربية الإسلامية في القرن التاسع الميلادي (الثالث الهجري) والتي تميزت بتنوعها الثقافي، وإن كان هناك من رأى ندرة هذا الأدب، اعتباراً من أن أوربا لا تقع بنظر المسلمين، على طريق الإيمان أي مكة، ولا على طريق التجارة التقليدية أي طريق الهند(١٧).

وإدراج هذا الصنف المأثور في خانة الأدب، لا يعود فحسب إلى اشتماله على معلومات إثنوجرافية، بل لما يحويه من مكونات فنية لافتة، كالحس الإنساني البارز، والاهتمام بعنصر الزمن، ورسم الشخصيات وعوالمها النفسية، والأمكنة ومشاهدها الثرية الضاجة بالحياة، ناهينا عن توفر عناصر الحبكة السردية، وبؤر التأزم والصراع.

إذ بجانب دالة الجغرافيا، التي يترجمها في الرحلة ذكر العمران والآثار والمناخ، يشدد أندريه ميكيل على حمولتها البلاغية، خاصة مع مزجها التسجيلات الوصفية والإنشائية التعليمية بالسردية[١٨].

ولدى الرحالة العرب والمسلمين، ارتبطت الرحلة تاريخيًا بحوافز دينية كالحج، ودبلوماسية كإنجاز مهام رسمية، واقتصادية كالتجارة، وعسكرية كالحروب، وعلمية كالبعثات الدراسية، وكشفية لوصف المدن والأمصار والديار، تلك التي تتبدل فيها الطباع والأمزجة والعادات.

وعادة ما يلزم هؤلاء الرحَّالة بطريقة متبعة في تدوين أسفارهم، فيبدأونها بالإفصاح عن موجهات ولادة الرحلة وتدابيرها، وما عاينوه من غرائب في الطريق إلى البلدان التي ارتحلوا إليها، ثم بطرح أسئلة على واقع هذه البلدان، مع إرجاع حديثهم عنها إما إلى مشاهدة عينية أو سماع موثوق أو رواية، وتسجيل انطباعاتهم عن سكانها ومظاهر سلوكهم وعوائدهم وتقاليدهم ونظمهم الاجتماعية والسياسية، وتقويماً لإنجازاتهم في مختلف الميادين، منتهين إلى استخلاص الموعظة.

وكرد فعل داخلي، تجر الرحلة صاحبها في العادة إلى موازنة بين موطنه مع العالم الذي ارتحل إليه، وهي موازنة تستعدي، وبشكل قد يستحيل تلافيه، مقارنة بين عالمين وقيمتين وصورتين، حتى في الحالات التي تقتصر فيها الرحلة على مجرد وصف عالمه الجديد، اعتبارًا من أن هذا الوصف يخضع عن وعي أو لا وعي، لمنظور وثقافة الواصف[١٩]. ويلاحظ إدوارد سعيد أن عدد كتَّاب الرحلات المتوجين من المشرق نحو

أوربا قليل، مقابل نظيرتها المنجزة في الغرب، مضيفًا أن قصد كتاب الرحلات المشارقة المتوجهين نحو الغرب، كان النهل من ثقافة متقدمة بانبهار ساذج[٢٠]. لكن أنور لوقا يخطئ ما ذهب إليه سعيد، ضاربًا المثل برحلات الكتّاب والرحّالة المصريين إلى فرنسا، والتي لم تختزل في تجربتهم إلى رؤية ممتعة لبلد أجنبي، أو إلى هدف سياحي، بل أضحت مباشرة مركز التلقين والنشاط والمدرسة والمنصة والمعرض العالمي، ومجمع الأفكار الفلسفية والسياسية والاجتماعية"[٢١].

ويمكن القول عامةً، أن بناء القوة، والوضع الحضاري استتباعًا، لعبا دورهما في تحديد سياق الرحلة العربية والإسلامية وتوجهاتها، وهو ما يمكن استبانته على سبيل المثال، من خلال المقارنة بين رحلة أحمد بن فضلان في القرن العاشر الميلادي إلى بلاد البلغار، ورحلة رفاعة الطهطاوي في القرن التاسع عشر إلى بلاد الفرنساوية، من حيث تمايز نظرة كل منهما إلى الغرب.

بالنسبة لرحلة ابن فضلان، فقد تمت في ظروف تفوق الحضارة الإسلامية، ما يفسر اعتدادها بتفوقها الذاتي، مع تواتر نزعة مركزية ثقافية إسلامية في نظرته إلى عادات البلغار، التي رآها لا تمت بصلة إلى الإسلام. واستدل على ذلك بتسجيل تضحيتهم برجال على جانب كبير من الذكاء من أجل الآلهة، وتزايد تأثير الكهنة الشامان عليهم، ومعاقرتهم لمشروب "البوظة"[٢٢]، بما يعني أنه جعل من الدين الإسلامي مقياسًا في النظر إلى عادات البلغار، وأن رحلته تندرج في إطار تعزيز رؤية إسلامية لتقسيم الشعوب والعالم.

أما رحلة الطهطاوي، فتمت في ظروف تدهور الحضارة العربية والإسلامية، وتفوق نظيرتها "الإفرنجية"، ما حدا بها أن تعكس إحساسًا حادًا بالفوات الحضاري مع الغرب، وأن تفتتن بكتاب غربيين، ينتمي معظمهم إلى عصر التنوير، وهو ما يؤكده في قوله: "لعمر الله أنني مددت إقامتي بهذه البلاد في حسرة على تمتعها بذلك، وخلو ممالك الإسلام منه"[٢٣].

٣- الـروايــة :

واختيار هذا الفن القصصي في رؤية أصحابه من العرب والمسلمين للغرب، صادر عن حضور تضافر ملحوظ، عاينه إدوارد سعيد بين الرواية والمشروع الوطني، حيث الروائيين مهما كانت براعته أو موهبته، لا يستطيع الانفصال عادة عن أفكار وأيديولوجيات مجتمعة تجاه الآخر[٢٤]، إضافة إلى كون هذا الفن هو الأكثر حساسية ومرونة في استبصار الرؤية نحو الآخر، من حيث قدرته على إقامة بنى سردية، وحرية حركته التخيلية، برغم ما يذكره الروائي التشيكي ميلان كونديرا M. Kundera من أن: "الإخلاص للواقع التاريخي لا يمنع أن يكون ثانويًا بالنسبة لقيمة الرواية"[٢٥]، بمقتضى أن النص الروائي تضحى واقعيته التاريخية في انزياح معين عن الواقع العام، عندما يحوز هذا النص بلاغيته، لأنه يكون لحظتها قد شرع يكتب تاريخه الخاص. ويجدر ذكره، أن الرواية بمفهومها الحديث قد تطورت في إطار العالم الإسلامي مرتبطة بيقظة الوعي القومي، بورود فعل الاتصال الثقافي مع الغرب، ما حدا بها أن تراوح بين نزعتين: تمثيل أو استيعاب التيارات الروائية الغربية الجديدة، وإحياء التقاليد القديمة التي ظلت بعيدة عن التأثر بالغرب.

وعبر هذا التطور، حظيت النظرة إلى الغرب بأعمال روائية، يمكن التعرف عليها بدءًا من رواية (رحلة الشيخ علم الدين) لعلي مبارك عام ١٨٨٢، و(حديث عيسى بن هشام) لمحمد المويلحي عام ١٨٨٩، مرورًا برواية طه حسين (أديب) عام ١٩٣٥، و(عصفور من الشرق) لتوفيق الحكيم عام ١٩٣٨، و(قنديل أم هاشم) ليحيى حقي عام ١٩٤٤، و(الحي اللاتيني) لسهيل إدريس عام ١٩٥٤، (موسم الهجرة إلى الشمال) للطيب صالح عام ١٩٦٥، وإن لم تتوقف مداومتها بعدها في (مراتيج) لعروسية النالوتي من تونس عام ١٩٨٥، و(من يجرؤ على الشوق) لحميدة نعنع من سورية عام ١٩٨٩، و(بيضة النعامة) لرؤوف مسعد من مصر عام ١٩٩٤، و(مدينة الرياح) لموسى ولد ابنو من موريتانيا عام ١٩٩٦.

وإضافة إلى هذه الأعمال الإبداعية، عُني باحثون عرب بدراسة التجليات الروائية لعلاقة الشرق العربي بالغرب الأوروبي(٢٦).

على أن هذا الجنس الأدبي لم يقتصر فحسب على أوربا، بل قارب كذلك صورة الولايات المتحدة الأمريكية، مسجلاً التناقض بين تقدم هذا البلد العلمي والتكنولوجي، واحترامه للقانون، وإخلاصه للعمل، وبين انحيازه إلى جانب الكيان الصهيوني، وما يتعرض له السود هناك من اضطهاد، ودور الشركات الكبرى في السياسة، وتعاظم ثقافة الاستهلاك، وهو ما يتضح في رواية (البرتقال المر) لسلمى الحفار الكزبري عام ١٩٧٤، و(نيويورك) ليوسف إدريس عام ١٩٨٠، و(الشاهدة والزنجي) لمهدي عيسى الصقر ١٩٨٧، و(مسك الغزال) لحنان الشيخ عام ١٩٨٨، و(الثلج الأسود) لمحمد أزوقة، و(تشرق غربًا) لليلى الأطرش نفس العام، و(اللجنة) لصنع الله إبراهيم عام ١٩٨٩.

وعبر جردة عجلى لصورة المغرب في هذه الرواية، يبدو تراوح الصورة من الصدمة بإزاء الغرب، إلى التباين في تقليده، والخلاف في قبوله، إلى تكوين موقف إرضائي يقلل من وطأته، إلى الانبهار به، وحتى إلى علاقة ندية ورؤية نقدية له:

فالروائي السوداني الطيب صالح يعبر عن الشعور بالتواصل الإنساني بين عالمي الإسلام والغرب، على لسان الراوي حين عاد إلى قريته في السودان بعد غياب دام سبع سنوات، مجيبًا عن أسئلة قدمها له أبناء قريته حول أوربا: "دهشوا حين قلت لهم أن الأوروبيين، إذا استثنينا فوارق ضئيلة، مثلنا تمامًا، يتزوجون ويربون أولادهم حسب التقاليد والأصول، ولهم أخلاق حسنة، وهم عمومًا قوم طيبون. وسألني محجوب: هل بينهم مزارعون؟ وقلت لهم: نعم بينهم مزارعون وبينهم كل شيء، منهم العامل والطبيب والمزارع والمعلم، مثلنا تمامًا. وآثرت ألا أقول بقية ما خرط على بالي: مثلنا تمامًا يولدون ويموتون، وفي الرحلة من المهد إلى اللحد يحلمون أحلامًا بعضها يصدق وبعضها يخيب. يخافون من المجهول، وينشدون الحب، ويبحثون عن الطمأنينة في الزوج والولد. فيهم أقوياء، وبينهم مستضعفون بعضهم أعطته الحياة أكثر ما يستحق، وبعضهم حرمته الحياة.."(٢٧).

أما الروائي الموريتاني موسى ولد ابنو، فيصور الآخر النصراني الغربي مستعليًا ومنتصرًا، آلت إليه مقادير مدينة الرياح والمستقبل كله، بينما يوثق المواطنون ويقادون إلى الثكنات: "فالنصراني يركب عبدًا لقاء أوراق تبغ في طريق القافلة.."[٢٨].

ويبلغ الانبهار بالغرب حدًا قصيًا مع "سامي" بطل رواية (المتميز) لمحمد عيد، الذي بلغ به توقه للحرية حد الهروب إلى أحضان الغرب، وترك وطنه، بل ومطالبته بفصم عرى الارتباط به، نظرًا لما ساده من دمار وجنون[٢٩].

وفي الرواية الجزائرية، يبدو تراوح صورة الغرب جليًا، خاصة تلك التي رصدت صورة الآخر الفرنسي، ما بين صورة الأمس الثابتة، هي صورة المستعمر المدان، وصورة اليوم المتحولة، التي وإن اختلفت معالمها وسماتها من عمل لآخر، فإنها تكاد تتفق على أن هذا الآخر ليس شرًا كله، وأن إيجابياته أكثر من سلبياته، ومن ثم ينبغي الاقتداء به[٣٠].

على أن هذا التباين لم يعد يقتصر في الحاضر على مضمون صورة الغرب، بل ارتبط بتحولات سردية وفكرية وبلاغية كابدتها الرواية العربية، فلم تعد النقلة من الوطن إلى الغرب في هذه الرواية، مع الشاب العربي أو المسلم الذي يزور أو يقيم لأول مرة في إحدي العواصم الغربية، قسيمة الانتقال من البراءة الأولى إلى النضج والكشف والمعرفة، كما ساد في الأعمال الروائية "القديمة". ولم تعد تقتصر على مقاربة الآخر في أرضه بالغرب، بل شملت لقاءه على أرض عربية. ولم تعد تقتصر على رجال مسلمين يقيمون علاقات مع نساء غربيات[٣١]، بل احتوت في بعض من نماذجها على تقديم نساء مسلمات يقمن علاقات مع رجال غربيين. وأضحى الميل إلى الابتعاد عن إبداء آراء غير مشرفة بحق الغربيين ملحوظًا مع اتخاذ الآخر الغربي سبيلاً إلى نقد الذات، وتشخيص ظواهر جديدة في عمليات وعي الآخر، مثل الانكفاء والتدميرية كتجسيد للهزائم العربية، ومثل الحركة النسوية ووعي الذات والعالم. عمومًا، يمكن القول أن المدونة الإسلامية بإزاء الغرب، سواء في جدالها الفكري أو أدب رحلاتها أو روايتها، قد حكمها بناء القوة بين الإسلام والغرب، وتأثرت لوقت قريب بالاستعمار، وتاليًا بإنشاء

دولة إسرائيل، ووقائع السيطرة الغربية على مقدرات العالم الإسلامي، مع تراوح موقف هذه المدونة من الغرب ما بين القبول والرفض، وإن عبر كلا الموقفين عن وجهين تنازعتاها: التمسك بالموروث، والإعجاب بالتقدم.

ثانيًا - المنظومة الغربية:

ويجدر تسجيله هنا، أن الاهتمام الغربي بالعالم الإسلامي لم يشكل مجرد "فورة" عابرة، ترافقت مع حقبة التوسع الاستعماري بدءًا من القرن التاسع عشر، بل مثّل ظاهرة فكرية متواصلة بهذا القدر أو ذاك منذ وعت أوربا الإسلام وإمكاناته، وكانت الفتوحات الإسلامية أول محطاته، وإن جاز القول أن الدراسة المنظمة لدى الغرب عن هذا العالم، لم تبدأ قبل ضم بلدانه إلى السوق الرأسمالية العالمية، أي قبل ضم هذه البلدان إلى المجال الواقع تحت السيطرة الأوروبية.

يؤكد ذلك، أنه خلال هذه الفترة، استشعرت أوربا الحاجة إلى اكتشاف ذاتها وبلورة شخصيتها، وهو ما قامت به عبر نشاط واسع النطاق، استهدف إيجاد جذور لها تكفلت به الدراسات الكلاسيكية، التي اهتمت بلغتي الإغريق والرومان وحضارتيهما، وتحديد علاقتها ببقية الحضارات بواسطة دراسات الاستشراق والأنثروبولوجيا، وإعادة كتابة تاريخها الثقافي، على هيئة تحقق لفكرها الوحدة والاستمرار من جهة، وتجعل منه التاريخ العام للفكر الإنساني بأجمعه من جهة أخرى، ما يفسر نشوء كافة هذه الدراسات سوية وقتذاك.

إذ مع إطلالة القرن السابع عشر، وجدت أوربا نفسها منصرفة إلى أحلامها، بعد أن انفتحت أمامها أبواب العالم بفضل الاكتشافات الجغرافية، وتولد لديها شعور بأنها أضحت مركز الثقل مع ازدهارها الاقتصادي.

من هنا، لم يعد هاجسها احتلال "الشرق" عسكريًا، وإنما إخضاعه واستثماره، وأتي إنشاء المراكز التجارية كوسيلة عملية للتوسع، فتضاعف عدد التجار والرحّالة

والسفراء والقناصل الذين تنامى دورهم، نظرًا للموقع المميز الذي احتلوه لدى الباب العالي العثماني بفضل نظام الامتيازات، وبقى ساري المفعول حتى مطلع القرن العشرين.

وقد شكلت تقارير القناصل، بجانب كتب الرحلات العديدة، مصدر استنباط صور جديدة عن الشرق، تبلورت مع استيلاء أوربا على دراساته اللغوية والثقافية والفقهية والأدبية والفلسفية، فيما عرف بحركة الاستشراق، ويسترعى الانتباه في هذا الصدد، تزايد كم دراسات الخطاب الغربي عن العالم الإسلامي خاصة، أثناء فترات اكتشاف مزيد من المواد الأولية في البعض من أقطاره.

مثال ذلك، أنه في ثلاثينيات القرن العشرين، وبدء اكتشاف استثمارات معدنية في الصحراء الجزائرية، قدم إدمون جوتييه E. Goutier عام ١٩٢٩ بحثًا اقترح فيه استقطاع كل المنطقة الصحراوية في مراكش والجزائر وتونس و"أفريقيا المغربية الفرنسية" و"أفريقيا الاستوائية الفرنسية"، وضمها جميعًا في إقليم موحد، وأعقب ذلك بمذكرة تقدم بها إلى أكاديمية العلوم الكولونيالية، مقترحًا إنشاء حكومة صحراء لهذا الإقليم، كحكومة قائمة بذاتها، واتباع سياسة "صحراوية" تقوم على توحيد وجهات النظر وإزالة الخلافات كلما اشتدت المعارضة، وهو ما أدى إلى إنشاء معهد لبحوث الصحراء تابع لجامعة الجزائر عام ١٩٤٠، وإلى اقتراح مشروع قانون إلى الجمعية الفرنسية عام ١٩٥٢، بإنشاء دائرة إدارية مستقلة باسم "أفريقيا الصحراوية الفرنسية" توضع تحت سلطة مندوب سامي الجمهورية. وقد تم إقرار هذا المشروع، وصدر به قرار مطلع عام ١٩٥٧، وقضى بإنشاء "المنظمة المشتركة للأقاليم الصحراوية" الذي باشر عمله على الفور في مناطق بشار، وتندوف، والحجار[٣٢].

والمرء على أية حال، يتعلق باتساع متن المنظومة الغربية بإزاء العالم الإسلامي، ليشمل صنوفًا من الأدب الشعبي والمجالات اللاهوتية والخطابات العلمية، وإن حاول المفكر التونسي هشام جعيط التمييز في مكوناتها بين رؤيتين: "رؤية شعبية، وأخرى مدرسية، الأولى كانت تتغذى على العقيدة الصليبية، وتنتشر على مستوى التخيل،

والثانية على المواجهة الإسلامية المسيحية بإسبانيا، وتقوم على العقلانية، وبحسب الرؤية الشعبية، كان المسلمون عبدة للأصنام، وكان النبي محمد ساحراً، إنساناً ساقطاً، ورئيس شعب ساقط، وهو ما يبدو بالأخص في ملحمة رولان. أما الرؤية الأخرى المدرسية فعلى عكس الأولى، إذ كانت لديها معرفة مسبقة، توفرت لها بفضل أعمال تمتد منذ القرن الثاني عشر، وساهمت فيها ترجمة القرآن والتعرف على العقيدة الإسلامية[٣٣].

والواقع أن المنظومة الأوربية حيال الإسلام، وضعت في غالبيتها إبان العصور الوسطى من طرف رجال الدين المسيحيين، ممن استندوا إلى مصادر شديدة التمايز والتباين، كالحكايات الشعبية، وقصص الأبطال والحجاج والقديسين، والمجادلات اللاهوتية للمسيحيين الشرقيين، وشهادات بعض المسلمين، وترجمات مفكريهم وعلمائهم. ولكن المعلومة المقدمة كانت تنتزع في معظم الحالات من سياقها الأصلي، ثم تقدم إلى القارئ الأوروبي. وبهذه الكيفية كيف تم تشويه الوقائع بصورة متعمدة، واعية أحياناً، أو بغير وعي في أحيان أخرى. وفي إطار البحث الحماسي عن حل سريع "لمشكلة الإسلام" سيطرت في هذه الحقبة الموضوعات الدينية والأيديولوجية[٣٤].

وفي التقدير، فإنه يمكن معاينة هذه المنظومة عبر حقول ثلاثة: الآداب الشعبية، وحركة الاستشراق، وخطاب الأنثروبولوجيا، بما يجيز تفصيل كل منها:

١- الآداب الشعبية:

إذ خلال القرون الممتدة من الثامن إلى الثاني عشر الميلاديين، انبثقت بدايات الصورة النمطية حول الإسلام والمسلمين، وصاغها عامة رهبان وشعراء شعبيون من ذوي الثقافة المحدودة، ممن وجهوا انتباههم نحو حياة النبي الكريم دون أي اعتبار للدقة، وأخذوا على عاتقهم إبراز سمات غريبة للمسلمين، واستعملوا في وصفهم للإسلام نماذج تقليدية، وردت في الكتب المسيحية المتخصصة في دحض البدع والهرطقات. وعبرت عن هذه الصورة أجناس أدبية شعبية عدة منها: الحكم والأمثال والكلمات

المأثورة والنكات والأساطير والحكايات وأدب البيكاريسك Picaresque[٣٥]. وتميزت بحدة السباب الموجودة فيها ضد الإسلام، والجهل الفارط بحقائقه ومن هذه التنويعات، الزعم "أن المسلمين يعبدون ثلاثين إله "أكبرهم مخومد"[٣٦]، وأنه كان في البداية تلميذاً للراهب النسطوري سرجيوس بحيرا، وعنه تلقى بعض المعلومات الأساسية عن التوراة والإنجيل، ليعلن بعدها نفسه نبيًا، ويكّون عقيدة خاصة به[٣٧].

وقد أوجدت الحروب الصليبية حاجة ملحة للحصول على صورة مسلية للخصم (المسلم)، تتفق مع رغائب رجل الشارع الأوروبي في تأكيد الصفة الكريهة للإسلام، عن طريق تمثيله بشكل يُرضي الذوق الميال إلى ما هو غريب، وهو ميل يشكل سمة بارزة في جميع الأعمال وقتذاك[٣٨].

وما لبثت هذه الصورة السالبة أن تواترت في الملاحم الغنائية الأوروبية بمثل ما تحدثت به (ملحمة رولان) Chanson de Roland، التي ترجمها القس كونراد P. Conrad إلى الألمانية عام ١١٣٥ ميلادية، وتعرضت عبر تناقلها، شأنها كأية مادة شعبية، لصنوف من الإضافة والحذف، واستطاعت تثبيت صورة شريرة للكفرة (المسلمين) في عقول الأوروبيين.

وتسجل هذه الملحمة حروب الإمبراطور الفرنسي شرلمان في جبال البرانس، وإيقاعه الهزيمة بالمسلمين الكفرة الحاقدين، وتذكر عدم اقتصارهم على عبادة نبيهم وحده، بل أوردت بجانبه إله الجمال الإغريقي أبوللو Apollo وابنه الإله تروفونيوس Trophonios، كمحاولة لتشبيه الإسلام بفكرة الثالوث المسيحي المقدس، ولكن ضمن توجه وثني لا توحيدي، وتنتهي الملحمة بهزيمة المسلمين، ساحبين من الكهف أصنامهم، محطمين تمثالي أبوللو وتروفونيوس[٣٩].

ولعل النبي الكريم كان صاحب النصيب الأوفى من هذه الآداب الشعبية المنتشرة وقتذاك في أوربا، فيما تحدث به معظم الشعراء الجوالة (التروبادور)، حين اعتبروه كبير الآلهة السارازيين، وما ذكره الرهبان الأسبان في القرن التاسع، حول تشبيهه بالمسيح الدجال، وأن القيامة ستقوم بعد أن ظهر مباشرة.

وما لبثت هذه الحكاية أن تواترت، ليعاد إنتاجها بعد ذلك على يد راهب دومنيكاني معاصر لدانتي، ذكر فيها أن الشيطان لم تكن لديه قدرات كافية لوقف انتشار المسيحية في الشرق، فاخترع "كتابًا" هو القرآن، يمثل حلقة وسطى بين العهدين القديم والجديد، واستخدم لتحقيق هذه الغاية الشريرة "وسيطًا" من طبيعة الشيطان ذاته، هو محمد الذي يجسد دور المسيح الدجال(٤٠).

كذلك انتشرت حكاية خرافية أخرى، رأت في شخصية النبي ساحرًا كبيرًا اكتسب قدرات فائقة على خلق عجائب خيالية وهمية لجذب العامة، واستطاع عن طريق السحر والخداع تحطيم الكنيسة في أفريقيا وفي الشرق، وسمح بالدعارة والفسق لكسب مزيد من الأتباع(٤١).

وادعت حكايات خرافية أخرى أن النبي الكريم، وكانت تطلق عليه اسم "ماهومت" أو "مومت" أو "موميتو"، كان في الأصل كاردينالاً كاثوليكيا، تجاهلته الكنيسة في انتخابات البابا، فقام بتأسيس طائفة "ملحدة" في الشرق، انتقامًا من هذه الكنيسة(٤٢).

وهناك حكايات أخرى، حازت دعم أسقف قرطبة في القرن التاسع الميلادي، مفادها أن أتباع محمد وصحابته، انتظروا أن تقوم الملائكة برفع جسده بعد وفاته إلى السماء، ولكن بدلاً من ذلك حضرت فجأة مجموعة من الكلاب، وصارت تمزق هذا الجسد، ما يفسر اعتقاد المسلمين بأن الكلاب حيوانات نجسة(٤٣).

وضمن هذا المنحى، نسبت إلى النبي رموز مسيحية تقليدية، ولكن بدلالات سلبية جديدة، لعل أهمها صورة الحمامة التي اتخذت كرمز للروح القدس في المسيحية، حيث انتشرت في أوربا حكاية تقول أن محمداً درب الحمامة لتنقر حبوب القمح من أذنيه، وبذلك أقنع العرب أنها رسول الروح القدس الذي كان يبلغه الوحي الإلهي.

بل إن المعجم الإنجليزي في القرون الوسطى، استخدم الأسماء التي كان يطلقها على النبي الكريم بصياغة ملغومة، حين اشتق من كلمات Maurnet , Mammet, Mamomet دلالة على معنى "الصنم" و"الدمية" و"لعبة العرائس"(٤٤).

ويذكر ريتشارد سوذرن R. Southern أستاذ التاريخ الوسيط بجامعة أمسفورد، أن: "الشعر الشعبي الأوربي ظل يردد الصورة الخيالية المكونة عن الإسلام جيلاً بعد جيل، دون أن يطرأ عليها تعديل ملحوظ[٤٥].

ويزودنا سوذرن ببعض من معالم هذه الصورة الشعبية عن النبي الكريم، فيقول: محمد رجل مسيحي الأصل، تزوج أيما ثرية، وكان مصاباً بالصرع، وتحدد هدفه بسحق المسيحية عن طريق اشتراع حرية جنسية واسعة. وعلى أساس من هذه المعالم المضللة، شيد الأوربيون في القرن الثاني عشر بناء ضخمًا من الحكايا"[٤٦].

وفي الوقت الحاضر، تصور قصص الأطفال الشعبية في إسبانيا المسلم كافرًا، مهووسًا بالنساء والرغبات الدنيوية، متمردًا، غدارًا، وقرصانًا، وتصف النبي الكريم كمتعصب مشهور ومدُع للنبوة.

تتحدث عنه إحدى هذه القصص، فتورد: "المتعصب المشهور، ولد في مكة في الجزيرة العربية، كان يملك ثراء طائلاً، دفعه طمعه في السلطة، والبحث عن أمجاد، إلى مخطط صاغه للاستيلاء على آسيا، بل حتى على العالم، مدعيًا أنه رسول من عند الله، ليبين للناس الدين الحقيقي الذي سماه الإسلام ويقوم على الإيمان بإله واحد، وتنبنى أسسه الأخلاقية على التمتع الجسدي بلا حدود في الحياة الدنيا وفي الآخرة. وعلى هذه القاعدة أسس حزبًا كبيرًا هدد بتغيير العالم، وإمبراطوريته القوية ما زالت موجودة حتى اليوم"[٤٧].

٢- الاستشراق:

وجنب الآداب الشعبية، ظهرت حركة الاستشراق Orientalism التي يشير مصطلحها، بحسب دانييل ريج D. Reig إلى نشوئه هام ١٨٣٨، ليدل على التعلق بما هو شرقي، وعلى الدراسات المخصصة للغات الشعوب الآسيوية وثقافاتها[٤٨]، وإن أرجعه المستشرق الفرنسي مكسيم رودنسون M. Rodinsohn إلى عام ١٧٩٩[٤٩].

سيان هذا التوقيت أو ذاك، فقد شهدت هذه الفترة توقف الجناح الغربي من العالم الإسلامي (المنطقة العربية) عن إنتاج أو استيعاب المعرفة، في الوقت الذي ظهرت فيه بدايات عصر التحديث في الغرب الأوروبي، ما حدا به إلى توسيع وتنويع وتغيير اهتماماته بالشرق، وبالمنطقة العربية بوجه خاص، بما أثمر هذا النظام المعرفي، الذي أنتج أعمالاً راوحت بين التأصيل والتشويه.

ويعبر الشاعر الفرنسي فكتور هوجو V. Hugo عام ١٨٢٩ عن تزايد حمى الاهتمام بهذا العالم، مذكراً أنه:"في عصر لويس الرابع عشر، كان الناس يتخصصون في الدراسات الهيلينية، فأصبحوا الآن مستشرقين"[٥٠].

وعلى المدى، تطورت حركة الاستشراق من الدراسات اللغوية إلى التاريخ إلى الدراسات الإقليمية إلى الأنثروبولوجيا في تكامل مع بعضها، وإن أضاف إليها آخرون ردود الفعل على الاستشراق ومذاهبه[٥١] وشملت فعاليات عدة، اتخذت شكل التحقيق والترجمة والتصنيف والمعاجم، وأوعية شتى عبر مؤتمرات ودوائر معارف وبحوث وجمعيات ومعاهد.

وفي العالم العربي والإسلامي، تراوحت النظرة إلى هذه الحركة ما بين الرفض والقبول والانتقاء والنقد: فموقف الرفض يرى فيها حركة تآمرية، تسعى إلى تشكيك المسلمين في تراثهم، والطعن في معتقداتهم. فجمهور المستشرقين قد عمد إلى التشويش على صورة الإسلام، ابتغاء الفتنة والصد عن سبيل الله .. لكن ذلك لا يؤثر على الحقيقة الموضوعية التي ينبغي أن تكون في وعينا، وهي أنهم دأبوا على عداوة الإسلام، وعلى تشويه حقائقه[٥٢].

وبخلاف هذا الموقف الرافض، هناك من رأى في الاستشراق: رافداً مهماً للفكر الإسلامي المعاصر، سواء قبلنا بذلك أم رفضناه، فما قدمه من موسوعات وإعادة تحقيق للكثير من المخطوطات التراثية لا يعد سهلاً، سواء كان ذلك بالمعيار الكمي أو النوعي، لذلك فتجاهله في الفكر الإسلامي المعاصر يعتبر مجحفاً بحق هذا الفكر أولاً، قبل أن يكون مسيئاً إلى الاستشراق[٥٣].

ويبلغ إطراء هذا الحقل المعرفي مدى أبعد، ويضرب يعكس إعجابًا مفرطًا، لدرجة اعتبرت فيها لحظة الاطلاع عليه من: "اللحظات التي يحس بها المرء اتساع أفق معرفته اتساعًا مفاجئًا، وتتراءى له عوالم جديدة لم يكن لتخطر له على بال"[٥٤].

وثمة موقف ثالث انتقائي، يراوح بين معاينة إيجابياته وسلبياته: فعلى الرغم من تحامل المستشرقين وانحيازهم، فقد أتاحوا لنا زوايا ومداخل أجنبية وتحديات استفزازية، أغنت مداخلنا نحو ثقافتنا وتاريخنا، وقادت إلى رجة ثقافية كانت بمثابة استجابة لاستفزاز استشراقي، ما زال يغذي وسائل الإعلام بالكثير من الصور النمطية عن العرب والمسلمين[٥٥].

ويبدو هذا الموقف، وإن كان بكيفية أخرى، لدى إدوارد سعيد، الذي ورغم هجومه المشهور على الاستشراق، أغدق إطراؤه على التأويلات الروحانية-الصوفية للإسلام ومجتمعه وثقافته، تلك التي قدمها المستشرق الفرنسي لويس ماسينيون L. Massignion، في الوقت الذي تجاهل فيه سعيد دراسة هذا المستشرق عن اللهجة العامية العراقية، التي قدمها إثر زيارته بغداد عام ١٩٠٧، وتقسيمه المغرض لها إلى لهجة الشيعة ولهجة السنة ولهجة النصارى، فيما هذه اللهجات ليست خاضعة لأي من الطوائف أو العقائد، ولكنها تتصل بمواقع متحدثيها الأيكولوجية[٥٦].

ومنطلق هذا الموقف الانتقائي، في الأعم يتعلق بأن الاستشراق لم يتحول كله إلى ممارسة كولونيالية صريحة، بسبب من عدم انضواء بعض من البلدان في إطار حركة التمدد الاستعماري، مثل الاستشراق الألماني والروسي، اللذين لم يرتبطا بالنزعة الكولونيالية، ولا بتصوير العربي المسلم على نحو سالب.

أما الموقف الرابع من الاستشراق فنقدي، يقوم على النظر إلى خطابه لا كمنظومة كلية، بل كحقول معرفية متخصصة، متعددة المستويات ومتشابكة الأدلة، ما يوجب الكشف عن مادتها وكيفية تحققها العلمي، وهو ما أثمر أعمالاً متفاوتة القيمة، مختلفة النتائج، وإن تميزت عن الكتابات المتسرعة[٥٧].

ذلك أن الإقرار بقبول أعمال قام بها مستشرقون، ممن تحلوا بالمنهج العلمي والرؤية الإنسانية، لا ينفي الحق في نقد اختيارات وأنواق الاستشراق، أو منطلقاته الأيديولوجية وطرائقه التحليلية. ومع اختلاف هذه المواقف، وفي أهابها، يمكن معاينة تراوح الاستشراق تجاه العالم الإسلامي:

فعلى جانب، هناك من رأى أنه ساهم أكثر من غيره في تشكيل المعرفة التاريخية للفترة الكلاسيكية في الإسلام، منذ ظهوره عام ٥٦١م إلى سقوط خلافة بغداد عام ١٢٥٨، وأنه أنجز أعمالاً ضخمة في مجالات الفهرسة والتحقيق والترجمة، وشمل في اهتمامه كافة ميادين الثقافة الإسلامية الكلاسيكية، وأنه في تحقيقه لبعض النصوص الكبرى، أخرجها من النسيان، ووضعها رهن التداول.

وعلى جانب آخر، سجل باحثون مكابرة غالب المقول الاستشراقي في تحوير بعض مضامين الإسلام، عبر دراسات وبحوث مختلفة، بدت مكتظة بالتصورات المغلوطة والتوصيفات الملتبسة والنزعات التعصبية بواسطة دفع انفصال الشرق العربي والإسلامي عن مجرى التاريخ العام، وبالتالي عدم خضوعه لشروط التطور التاريخي.

والأمر هنا يتعلق بلجوء هذا المقول إلى تجاوز السياق الذي وجدت فيه النصوص الإسلامية، واستنطاقها في سياقات جديدة، واستخدام الهوامش والتفسيرات والتعليقات بشكل مفرط عند تحقيقها، ما قد يوحي ببناء نصوص جديدة تتمايز عن أصولها(٥٨).

وتم ذلك، عبر منهجية فيلولوجية تاريخية، هي بطبيعتها وصفية سكونية، تستغرقها التفاصيل واستخلاص الوقائع والتواريخ والأحداث من النصوص القديمة، ثم تقوم بترتيبها وفرزها وتصنيفها عبر محكات تصنيف غربية، لكي تكتب تاريخ الإسلام.

وإجمالاً، يجوز القول بتوزع دراسات الاستشراق بين الموضوعية والانحياز، كنتاج ثقافي حكمته ظروف المواجهة بين منتجها (الغرب) وموضوعها (الشرق).

٣- الأنثروبولوجيا:

وحوالي منتصف القرن التاسع عشر، بدأت أوربا تمتلك القدرة على استثمار تجربة الآخر، وتسييد صورتها في مواجهته، لأجل حاجة تكيفها الذاتي، ما حدا بها أن تصوغ حقلاً علميًا جديدًا، أطلقت عليه الأنثروبولوجيا Anthropology والذي اتخذ من نسبية النظرة التاريخية والثقافية منطلقًا له.

وفي هذا يذكر جوستاف فون جرينباوم G. Von Grunebaum إن حاجتنا إلى تجديد اكتشافنا لذاتنا، وإلى إعادة تأهيل أنفسنا، في مواجهة الخلفية التي يشكلها التراث الثقافي للبشرية، جعلت من الأنثروبولوجيا ضرورة مركزية شاغلة لعصرنا[٥٩].

على أن هذه النسبية تعرضت لمخاطر افتقاد مضمونها أو مداها المعرفي، نظرًا لأن مركزية الأنثروبولوجيا تفصح، في نفس الوقت عن مركزية الغرب الذي انتهى، حين جعل هذه المعرفة من خصائصه، حيث المسار الذي يعاود به الغرب بناء صورته الذاتية في مواجهة الآخر، إنما يثبته في الفكرة ذاتها التي تحدده وتكونه كغرب، بما جعل من هذا العلم غير قادر على الزعم بأنه يرمي إلى معرفة عالم الآخر، بل معرفة موقع الذات في العالم عبر الآخر.

أكد ذلك على مستوى الواقع، أن الأنثروبولوجيا ارتبطت مع التقسيمات الاستعمارية، ومثلت آلية للتوسع الأوروبي، واتخذت كذريعة لتحويل التكوينات الاجتماعية خارج القارة، والإخلال بها واستبدالها وإخضاعها لأسس جديدة[٦٠].

وهذا العلم، الذي أنشئ وشيد تاريخيًا في غمار المواجهة الأثنوجرافية بين مراقب أوربي سيد وابن بلد غير أوربي هو في موقع أدنى ومكان قصي، واتخذ من العالم غير الأوروبي حقلاً لتجاربه وميدانًا لاختبار نظرياته، يجد نفسه الآن في مأزق التوفيق بين واقع غربي يرتكز على القوة، ورغبة علمية وإنسانية في فهم الآخر، على نحو تأويلي وتعاطفي، وبأنماط لا تعينها القوة دائمًا.

يمكن، على أية حال، تحديد ملامح مقاربة الأنثروبولوجيا للعالم الإسلامي حيث يمثل طغيان المنظور الأثنوجرافي أولى هذه الملامح، مع تقديم التكوين الاجتماعي للأقطار الإسلامية وكأنه من دون تاريخ، كي لا يكون للاستعمار أي مسئولية عن جموده، باعتباره حالة سابقة عليه. والملاحظ أن هذا المنظور قد ركز في الأساس على دراسة البنى القبلية ذاتياً، ووظفت الاستنتاجات حولها ضمن سياسة تعمل على دمجها في بُنى تسهل عملية اختراقها، وتضمن استغلالها.

واعتمدت هذه الدراسات على وصف وقائع جزئية لمختلف المناطق، أو جوانب من الحياة الاجتماعية والدينية والسياسية، مع اهتمام بتفاصيل الحياة اليومية، والتقسيمات العرقية، والأشكال البدائية للوحدات القرابية، ما نتج عنه كم هائل من المعلومات الأثنوجرافية.

ويقدم طلال أسد مثلاً على ذلك، حين ذكر: أن الصورة التي يقدمها الأنثروبولوجي البريطاني أرنست جيلنر E. Gellner عن المجتمع المسلم في أندونيسيا والمغرب، إنما تعتمد على أسلوب من السرد يقدم مجتمعًا بلا ناس، فالإسلام لديه أسلوب حياة، ومسودة لما يجب أن يكون عليه المجتمع، وعلى ذلك الأساس يقدم صورة لبنية اجتماعية جامدة، دون أن يضع في الاعتبار تفاعل وتصرف بل وتفسيرات الفاعلين الاجتماعيين، مما أوقع جيلنر، بحسب طلال أسد، في أخطاء وتصورات تبسيطية، حالت دون فهمه للمجتمع المسلم[٦١].

وتبدو ثانية ملامح الخطاب الأنثروبولوجي بإزاء الأقطار الإسلامية، في معالجة بناها الاجتماعية بوصفها فسيفساء من الثنائيات المتضادة، وهو ما أدى به إلى تكريس منهجية التحليل الانقسامي Segmentary Analysis على كل مستويات هذه البُنى العرقية أو الأيكولوجية أو الطائفية أو الاقتصادية أو الضبطية.

ولعل عالم الاجتماع الفرنسي أميل دوركايم E. Durkheim كان أول من طرح مفهوم "الانقسام"، وعمد في تطبيقه إلى تصنيف منطقة القبائل الجزائرية ضمن نمط المجتمعات القائمة على أساس التضامن الآلي Solidarite Mechanique، الذي يرتبط

بالأسس والمبررات الأولية للترابط الاجتماعي، مثل وحدة الدم أو الدين أو اللغة، دون أن يشفع هذا التصنيف بدراسة ميدانية، قد تجد ما يتعارض مع هذه العلاقة، وكأن عملية التصنيف مجرد إسقاط تعسفي لقالب نظري عام، يلغي على مستوى الوقائع كل ما يتعذر ادماجه.

ونتج عن تطبيقات هذه المنهجية، اهتمام بالمعتقدات الشعبية (السحر، الطقوس، الطرق الصوفية، الوشم...) على حساب الإسلام كعقيدة وشريعة، وتوجيه العناية إلى العرف على حساب الفقه، وإهمال اللغات لمصلحة اللهجات الدارجة، والتركيز على التراث الشفاهي بديلاً للمدون، والجماعات الرحل لا الجماعات المستقرة.

أما ثالثة ملامح هذا الخطاب، فتقوم على تشكيل قوالب نظرية ومفاهيمية بالغة التجريد، تختزل في نطاقها لحمة الوقائع العينية، وتنتقي عبرها الفوارق والتمايزات، الأمر الذي نتج عنه معجم مفاهيمي مهمش (نمط المعيشة القبلي، الترحلي، الزراعي أو الحضري، بلاد المخزن أو السلطة، نمط إنتاج السيبة، البدو ونصف البدو، المجتمعات البدائية وشبه البدائية..).

ويكمن رابع ملامح الخطاب الأنثروبولوجي بإزاء الأقطار الإسلامية، في تناقض مواقفه النظرية حول طبيعة نمط الإنتاج الذي ساد قديماً في هذه الأقطار: فجوتييه يفسر البناء القومي للأمة المغاربية تفسيراً انقسامياً، من خلال الصراع بين قبائل صنهاجة (المزارعين المستقرين) وبدو زناتة (المزارعين الرحل)، في محاولة منه للتدليل على أن جهد التركيز القومي قد اعتمد، تاريخياً، على حالة التوازن بين هاتين القوتين المتعارضتين(٦٢).

ويصوغ عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر M. Weber النمط الميراثي للإنتاج Patrimonialism كنمط ساد تركيا العثمانية(٦٣).

وثم كتابات أخرى دارجة، دأبت على تشبيه التكوين الاجتماعي الاقتصادي للعديد من الأقطار الإسلامية في السابق بالإقطاع الأوروبي، مع أن النظام الإقطاعي لم يكن معروفاً في هذه الأقطار، رغم وجود مزارعين وزعماء محليين مستبدين، يتشابهون

في أوضاعهم الاجتماعية مع إقطاعيي أوربا من نواح معينة، لكن هذه العناصر لا تشكل نظامًا إقطاعيًا، أو نمطًا إقطاعيًا للإنتاج، نتيجة توافر عنصرين جوهريين في هذه الأقطار يفتقدهما الإقطاع، هما: شدة التضامن القرابي، وعدم احتكار الجندية[٦٤]. ما دعا جون دوفينيو J. Duvignaud إلى القول أن مفاهيم مثل "الإقطاع" و"الطبقات الإقطاعية"، تمتلك جدوى محدودية في إطار دراسة هذه الأقطار[٦٥].

ويلفت النظر كذلك، توجه اهتمامات الأنثروبولوجيا الغربية إلى كل ما هو غريب ومثير في عادات وتقاليد العالم الإسلامي الحديث، توضحه على سبيل المثال: أعمال إدموندوتيه E. Doute عن السحر والدين في شمال أفريقيا عام ١٩٠٨، وإدوارد وسترمارك E. Waster mark حول طقوس الزواج في المغرب عام ١٩١٤، وجون بوين J. Bowen عن عادات المسلمين "الغريبة" خلال احتفالاتهم بذكرى المولد النبوي في جاوة بأندونيسيا عام ١٩٩٣.

وهكذا، فعبر حقلي الاستشراق والأنثروبولوجيا، لم ينج الإسلام من الاستكشاف والتشيؤ Reification، لدرجة أضحى فيها: شيئًا، غرضًا، موضوع فضول، عشق للغرابة وبضاعة للافتتان، ومن ثم للمقارنة والتأمل، نافذة ومرآة.

ويضرب إدوارد سعيد مثالاً على ذلك، حين يكشف عن الأثر المدمر للعمل الذي قدمه ادوارد لين E. Lane (المصريون المحدثون – شمائلهم وعاداتهم في القرن التاسع عشر)، وأضحى "سلطة نصية"، استند إليها سياسيون وحكّام وكتّاب، ومثل أهمية في تكوين المواقف والإحالات والخبرات الاستعمارية، ليضحى ذلك "التمثيل" بديلاً عن الحقيقة[٦٦].

وفي الوقت الحاضر، أضحت معاهدة الإسلام anti-Islamism حالة ملموسة ومعاشة في الغرب، ومادة يومية في وسائله الإعلامية، بل وفي معجمه، ففي غمار انشغال الولايات المتحدة الأمريكية بما أطلقت عليه الحرب ضد الإرهاب، تترجم لفظة "الشهيد" العربية، تارة إلى Martyr، وأخرى إلى Suicide Bomber وتعني "من قتل نفسه"، ولفظة "الجهاد" إلى Holy War، وفي الأدبيات السياسية إلى "سفك الدماء حبًا في القتل والإرهاب".

وهذان المثالان وغيرهما، أقرب ما يكونا إلى المواقف الأيديولوجية، قدر بعدهما عن طريق الوضوح المفاهيمي. ذلك أن كل تحويل في معاني المصطلح، هو بمثابة إحالة من دلالة إلى أخرى، تنبثق معها إمكانات جديدة للتفكير والعمل، ونسج علاقات مغايرة للحقيقة.

والأمر هنا يتعلق بقناعات تضفي معان موجهة على تلك المصطلحات، بوضعها في سياق غير محايد، وصوغها بشكل مخاتل، وتحويل حقل دلالاتها، كي تضحى تحت سلطة تداولها ورهن تخليق أيديولوجيا لمتلقيها، إلى الدرجة التي تصبح فيها أشبه بلغة أخرى يجري التعبير عنها، وليست هي اللغة التي تثري البديهة وتضيئ الحقيقة، ولكنها: لغة الغالب التي تفكر بدلاً منك" على ما يذكر فيكتور كليمبرر V. Klemperer[٦٧].

ولعل هذا ما دعا طلال أسد أن يتساءل بمرارة، قائلاً: "هل يمكن أن تكون طريقة التفكير اليونانية الرومانية القديمة، التي قسمت العالم إلى يونانيين ورومانيين من جهة، وبرابرة من جهة أخرى، لا تزال مهيمنة في الفكر الغربي، إلى درجة أنها لم تستطع أن تقبل، ولو نظرياً بالقيم الإيجابية لأي شيء يقع خارج مدارها الثقافي الخاص[٦٨]؟.

الفصل الرابع

الصور النمطية

ومع هذه التشويهات، وفي سياق المواجهة الحضارية بين الإسلام والغرب حول السيادة على الأمكنة والرموز، تبدت إدراكات ومعارف ومعتقدات نسجتها كل من المخيلة الإسلامية والغربية للآخر، واتخذت شكل صور نمطية Stereotypes متبادلة، هى حصيلة تراكمات زمنية متعاقبة(١).

وقد أفسحت هذه الصور المجال، لما يطلق عليه بول ريكير P. Ricoeur "القدرة التخيلية على خلق ملامح ناجزة للآخر"، فيها من بعض الواقع، والكثير من أهواء ودوافع التخييل المشوش(٢).

ذلك أن هذه الصور النمطية مثلت صنفًا متميزًا من المأثور، يقع بين متحقق Faction يشير إلى نواة من وقائع، تزدهر عن طريقها إدراكات معينة، يضاف إليها متخيل fiction يومئ ويوحي، من كونها صور تتصل بالعلاقة بين الإسلام والغرب كتاريخ، وتتصادى مع وجدان الجماعتين الإسلامية والغربية كمتخيل من ذاكرة هذا التاريخ، فتستقل عنه ولكن به، لتقيمه مادة تشكيل تعبيرين وتنشئ منه الملامح التي تصبو إليها كل جماعة تجاه الأخرى، نحو إعلائها لذاتها، وانتقاصها للآخر.

ويزيد جان فلوري J. Flori من توضيح نية هذه الصور، التي يراها: "لا تستمد جذورها من واقع ربما تعرض للتشويه من قبل الآخر، بل وكذلك من فكره، في سياق الإساءة إليه، أو صوغ حيثية للعدوان عليه"(٣).

وتقوم هذه الصور، عبر صك توصيفات مغلقة، ودوجمائيات ناجزة، وتبسيطات فارطة، وتعميمات واسعة النطاق، وارتباطات زائفة، كي تمارس بواسطتها مجتمعة تفكيرًا يتجه لرسم حدود التخندقات والتوقعات، خدمة لأهداف ومرام، تلعب في أحيان دور المعزز المباشر لمنطق العنف المادي والرمزي السائدين في مجال العلاقات بين الإسلام والغرب، بما تحمله من مغالاة في تقدير تمايزاتهما، وتحريف وتشويه الواقع وتبرير العدوان.

ويجدر ذكره هنا، أن هذه الصور النمطية تبلورت من خلال حقول ثلاثة: أولاها تنتسب إلى الأدب المقارن، والثانية إلى علم التاريخ، والثالثة إلى علم النفس الاجتماعي.

فبوعي أو عن لا وعي، هيأ الأدب المقارن لولاة "مبحث الصورة" Imageology الذي يعني بدراسة صورة الأجنبي في أدب ما، ويهتم بتحليل ورصد الملامح التي تكونها وتحملها الشعوب عن بعضها، بهدف الوقوف على جدلية صورة الذات وصورة الآخر في ثقافة بعينها(٤).

وفي الدرس التاريخي المعاصر، أعيد إنتاج تقليد عتيق، بدأه المؤرخ الإغريقي تيوسيديدس Thucydides حول دور المشاعر في صنع التاريخ، وبلورته مدرسة الحوليات الفرنسية مع أعمال فرنان برديل، التي ركزت على أهمية المخيال L'immaginaire والتصورات الخيالية ودورها البارز في تشكيل النظرة المتبادلة للآخر، وإمكاناتها في إنتاج صور وأحاكم، وخلق مشاعر وأحاسيس في سياق الاحتفال بشئون الذات، والانتقاص من خصائص الغير، وهو ما قد لا يروق المؤرخين "الأرثونوكسيين"، ممن يرون في الواقعة التاريخية حدثًا نقيًا يطابق الواقع، وبما لا يصح أن تزعجه شوائب الانطباعات.

واعتبارًا من أن الحضارة لا تقاس بإنتاجها المادي وإنجازاتها العمرانية والفنية، وإنما تتميز بقدرتها أيضًا، على صوغ صور لآخرين تربطها معهم علاقات من عدم التكافؤ والمنافسة، أكد بروديل على دور المشاعر، وضمنا المشاعر المستنكرة نظريا، والمستهجنة عقليًا، ولكنها تمارس فعلها في السلوك والعلاقات والتاريخ، بما يشي أن

الحضارات تنتصر، في رأي بروديل، لأنها تعرف كيف تمارس كراهيتها للآخرين(٥). وإن بدت النظرة المتخارجة لهذه المشاعر، فيما قد تساعد على توسيع وإثراء النظرة إلى الآخر، وقد تسهم في تضييقها وتعتيمها.

كذلك أولى علم النفس الاجتماعي لموضوع الصور والأفكار النمطية اهتمامًا خاصًا، باعتبارها لديه تعبير غني ومعقد وديناميي لعلاقات التبادل بين الأفراد والجماعات والمجتمعات، كمعتقدات يتم التمسك بها عن الآخرين، وتحوي سمات وخصائص إيجابية أو سلبية، وإن نبه هذا العلم إلى خداع تجانس الجماعات مع النزوع إلى ارتباطات زائفة بين متغيرات غير موجودة على أرض الواقع(٦).

وجنب هذه الفعاليات الثلاث، يجوز الحديث عن إسهام مفهوم "الإطار" Frame في إثراء فكرة الصور النمطية، وهو المفهوم الذي اقترحه إيرفنج جوفمان E. Goffman عام ١٩٧٤، ليشير إلى الصيغ والتعبيرات التي تمكن الأفراد من أن يصنفوا الأحداث ويتفهمونها ويحددوها ويميزوها في حياتهم اليومية وفي العالم الأوسع.

فلديه، تُضفي الأطر على الأحداث والمصادفات دلالة، كما تُعطي العالم معنى، وهي تنظم الخبرة وترشد الفرد، وتوجه التصورات الجمعية، إضافة إلى أنها بمثابة المعبر الشعبي للتجارب مع الآخر، وإن كان بالمجاز والصور الرمزية والمفاتيح الإدراكية التي تشكل السلوك، وتساعد الناس على تقدير الأحداث وتقييمها(٧).

وهذه الأطر التفسيرية أو التأويلية ليست دائمة أو مستقرة، كما لا يتم الاتفاق عليها بالإجماع، فهناك تعبيراتها الرسمية، وتتسم عادةً بالاعتدال ولا تنم، شكليًا على الأقل، عن موقف سالب، خاصة تجاه الآخر، إضافة إلى تعبيراتها الإعلامية التي يمثلها صناع الرأي، وتظهر فيها عادة الأحكام المتسرعة والوصفات الجاهزة، وتسهم إلى حد بعيد في الترويج للصور النمطية، وهناك أيضًا تعبيراتها الشعبية، وتستقي صورها من نظرة مبسطة أو مشوهة.

كذلك فإن هذه الأطر ليست فريدة متميزة، فعند أي نقطة في التاريخ قد يتنافس العديد منها كل مع الآخر، بحسب تقلب وتعقد الأفكار والتقاليد الثقافية والقيم

والمعتقدات والمدركات، بما يعني عدم استطاعة الإطار أن يتحول وحده، دون تهيئة فكرية وثقافية وتاريخية فوق بناء القوة بين الأطراف، وإن جاز القول، في المجمل، أنها عملية نشطة، توفر الإحساس بالتماسك والترابط بإزاء الآخر، وصوغ ملامحه[٨]. ولعله يبدو ضرورياً هنا التشديد على أن الصور النمطية، كتعبيرات لأطرها، لا يكمن تأثيرها في فعالياتها الأدائية وحسب، وإنما كذلك في وظائفها الكامنة Latent Function (تحديد المسافة بين الجماعات، تأكيد الهوية، تشكيل مقولات شمولية حول الآخر، القدرة على التمثل وفرض ذاتها على الذاكرة الجمعية بصرف النظر عن صوابها أو خطئها، تأسيس سلوكيات في العمق كي تغدو مشاركة في الواقع..).

وسواء تعلقت هذه الصور بخطة متعمدة للطعن في الآخر وتشويهه، أو لا تتعدى مجرد سوء الفهم والتقدير أو الخطأ في التأويل، فالذات الواصفة، إسلامية أو غربية، حاضرة لا محالة في مقاربتها الآخر وحديثها عنه، مما يسمح بالمصادرة على أن كل صوغ لصورة الآخر ينطوي في بنيته العميقة، على حكم بالقيمة بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، عن وعي أو عن غير وعي، ما يشي بأن الآخر يهجس بالذات، ويندس في أعطافها، ليشكل خليتها، ويتقمص مسوحها، أو بحسب تعبير الفيلسوف الفرنسي جان بودريار J. Baudrillard قائمًا على تبادل المواقع بين الأنا والآخر، وتقمص أحدهما قناع الثاني[٩]، وهو ما يؤهل لتفصيل القول عن صورة الغربي في المدونة الإسلامية، وتمثيل المسلم في المنظومة الغربية.

أولاً - صورة الغربي:

وفي المدونة الإسلامية، يشكل الغرب في الآن نفسه: النقيض والمكمل، الجار والغريب، العدو والصديق، السيطرة والأفكار التحررية، والمكروه والمحسود، مع الاعتراف بأن البعض من هذه الملامح لها من التأثير على تشكيل صورته ما ليس لغيرها، باعتبار من أن تفارقها يمكن إرجاعه إلى سياق الظرف التاريخي، ورهنه بطبيعة العلاقة بين الإسلام والغرب قوة وضعفاً.

وإذا كنا لسنا في وارد التقصي التفصيلي الشامل لصورة الغربي كما سجلتها هذه المدونة، فقد يتعين المسعى في مقاربة تضاريسها، بواسطة التعرف، عبر مراحل هذه العلاقة، على أهم نماذجها، بما قد يسمح باستجلاء الظروف التاريخية والفكرية المؤطرة لها ويكشف دوالها وتعابيرها، والتي هي على الترتيب: الرومي، والفرنجي، والمتربص، والمستعمر، وأخيرًا الكوني.

١- **الرومي**: والعرب أو المسلمون لم يعرفوا قديمًا كلمة أوربا، وإن تلمحنا لديهم فضول بشأن الروم، وهو الاسم الذي ذكره القرآن الكريم، إشارة إلى البيزنطيين وغيرهم من الأوروبيين (الفرنجة في فرنسا، العجم في إسبانيا..)، ممن أطلق عليهم الخليفة عمر بن الخطاب بنو الأصفر، إلى أن تفتت الإمبراطورية الرومانية الغربية تحت ضربات الجرمان والوندال والبربر، وتحولت إلى مجرد ولايات إقطاعية، فيما تم تحجيم الإمبراطورية الشرقية (البيزنطية) بفعل المسلمين من الجنوب.

وقد تبوأت الإمبراطورية البيزنطية منزلة الصدارة في إقليم البحر المتوسط ما يزيد على أحد عشر قرنًا. اجتمعت لها فيها كل أسباب الحضارة، واستمرت إلى جانب الحضارة الإسلامية قائدة للحركة الفكرية والحضارية في العالم، إلى أن قضى عليها السلطان العثماني محمد الفاتح عام ١٤٥٣ بفتحه لعاصمتها القسطنطينية.

وهي وريثة الإمبراطورية الرومانية في شطرها الشرقي، بعد أن انقسمت هذه الأخيرة نهاية القرن الرابع الميلادي، وسقط الشطر الغربي منها نهاية القرن الخامس عام ٤٧٦. ولكن الفروق الحضارية الشاسعة بينهما، استبدلت الصورة اللاتينية القديمة بحلة إغريقية يونانية مشربة بالطابع الشرقي، ما اقتضى، بعد أخذ ورد أن يطلق عليها الإمبراطورية البيزنطية بدل الرومانية.

وتشير وقائع التاريخ، أنه حين جاء فتح مكة، التي كانت مركزًا تجاريًا عالميًا، ازدادت مخاوف الروم على مصالحهم التجارية والاستراتيجية، ما حدا بهرقل رئيسهم أن يجهز جيشًا، يريد اقتحام مكة وانتزاعها من الدولة الجديدة، -دولة الإسلام[١٠]- بما يشي أنه بمجرد ما رأى الروم أن الإسلام لم يعد حركة محلية، وأنه صار دولة

تهدد مصالحها في المنطقة، بادروا إلى الاصطدام العسكري معه، ودارت الحرب بينهما في غزوة مؤتة ثم معركة اليرموك سجالاً.

وحتى القرن التاسع الميلادي، ومع مرور أكثر من قرنين على ظهور الإسلام، كان التجار الأوروبيون يعقدون صفقاتهم مع الشرق الإسلامي من خلال وسطاء أجانب، حتى استولت المدن الإيطالية التي كانت تحت الحكم البيزنطي على هذه التجارة جزئيًا، اشتهر منها مدينتي البندقية ونابولي، وراجت أيامها العملة المغربية، وتم استعمال أنواع معينة من العقود التجارية التي تتلاءم مع الشريعة الإسلامية: ومع بداية القرن الحادي عشر، أعيد بناء كنيسة سانتا ماريا دي لافيتا Sainta Maria de la Vita في القدس وكان الخليفة الفاطمي قد هدمها، وأقيمت سوق سنوية هناك، كان يسمح للجميع بعرض بضائعهم فيها.

من هنا، تعد علاقة العرب مع الإمبراطورية البيزنطية مثالاً للتقلب ما بين مناوشات حربية وممارسات سلمية. فعلى مسيرة ألف عام تقريبًا، كانت العلاقات مستمرة بين الطرفين، عن طريق الحروب والوفود والتجارة، منذ مطلع الإسلام إلى سقوط القسطنطينية، كما كانت الأسواق العربية مركزًا مهما لتلاحم ثقافتي العرب والروم.

وقد عبَّر الشاعر السوري أبو فراس الحمداني عن هذه العلاقة في قصائده، التي قدمها على هيئة حوار موجه إلى الروم، وعرفت بالروميات يفخر فيها بنفسه ووطنه، ويتحدث عن مكانة قومه وعزتهم وصفاتهم، مقارنة مع الروم.

فهو يصف ضخامة أجسامهم، وطول لحاهم، وتمنطقهم بزنانير جلدية عريضة، ويشبههم بالحمير المحزمة، وبالتيوس ذات اللحى:

"وتكنفه بطارقة تيوس
تبارى بالعثانين الضخام
لهم خلق الحمير، فلست تلقى
فتى منهم يسير بلا حزام..."

ويصف بسخرية لحاهم العريضة:

"أنـاجـي كـل طـبـل هـرثـمـي
عـريض الذقن، بزاق الكلام ..."

ويذكر أسماء قياصرتهم، وقوادهم، وألقابهم:

"فسل برد ساعنا أباك وصهره
وسل أهل برد أليس أعظمكم خطبا
وسل قرقوسًا والشميشق صهره
وسل سبطة البطريق أثبتهم قلبًا
وسل آل بهرام وآل بلنطس
وسل منوال الجحاجحة الغلبا..."

ويباهى بانتصاره عليهم، وأسر كبار قوادهم:

"وغدا البطارق والزراور حسرا
في أسرميمون النقيبة خضرم
سل أهل خرشنة تجبك نساؤهم
كم ثاكل منها، وكم من أيم..."(١١)

٢- **الفرنجي:** وبفعل الحروب الصليبية، ترسخت في أذهان أهل المشرق العربي صورة للأوروبيين، ممن أطلقوا عليهم الفرنجة، تميزت بالغرابة والبشاعة الخسة ومفارقة للواقع المسلم بعاداته ومفاهيمه وأخلاقياته، حيث الأمثلة تجل عن الحصر في كتب التاريخ الإسلامي، على بربريتهم، وقلة نظافتهم، وتعصبهم وفظاظة عاداتهم وجهل أطبائهم.

صحيح أن ريكاردوس أو ريتشارد قلب الأسد عرف كيف يكسب احترام بعض من المؤرخين الإسلاميين، باعتباره عدوًا شجاعًا ومحاورًا يستحق الاهتمام، إلا أن ما

حظى به من احترام كان مرتبطًا أساسًا بهالة خصمه المهيب صلاح الدين، وإن وجد من بين هؤلاء المؤرخين، مثل ابن الأثير، من نعت ركاردوس بلقب "الإنكليزي المعلون".

ويضرب هذا المؤرخ مثالاً على بربرية هؤلاء الفرنجة الصليبيين، في حديثه عن أنهم لم يتوانوا عن أكل لحم المسلمين، مع استيلائهم على بلدة المعرة أواخر عام ١٠٨٩، عقب حصار طويل، رغم ما تعهد به بوهيموند صاحب أنطاكية الجديد، بضمان أرواح السكان مقابل استسلامهم[١٢]، وهو ما اعترف به مدون الأخبار الفرنجي راؤول ديكان R. Decan حين ذكر أنه: كان جنودنا في المعرة يقومون بغلي رؤوس الوثنيين (المسلمين) في أواني الطعام، وتشك الأطفال في سفافيد، لتلتهم بعد ذلك مشوية"[١٣]، وهو ما وضحه أمين معلوف مؤخرًا بتفصيل أوفى في مؤلفه عن الحروب الصليبية[١٤].

ونفس النظرة نجدها لدى الأمير السوري مجد الدين مؤيد الدولة أبي المظفر أسامة بن مرشد بن على بن مقلد بن نصر بن منقذ الكناني الكلبي، الشهير بأسامة بن منقذ، الذي ولد في السنة التي أعلن فيها البابا أوربان الثاني عن قيام الحملة الصليبية الأولى، وعايش في حياته خبرات متباينة، مع "جنود المسيح" القادمين من بلاد الفرنجة، ممن ساقهم نداء "هذه مشيئة الرب" في حملات صليبية متتالية عبر البحر، لتحرير القدس وفلسطين.

ويحكي أسامة إحدى وقائع الغباء والوقاحة لدى الفرنجة، قائلاً: "كنت إذا زرت بيت المقدس، دخلت إلى المسجد الأقصى. وكان في جانبه مسجد صغير، قد جعله الإفرنج كنيسة. فكنت إذا دخلت المسجد الأقصى وفيه الداوية (جنود الحراسة)، وهم أصدقائي، يخلون لي ذلك المسجد الصغير، أصلي فيه، فخلته يومًا، فكبرت ووقفت في الصلاة، فهجم عليّ واحد من الإفرنج، وأمسكني ورد وجهي إلى الشرق (اتجاه صحون الكنائس)، وقال: كذا صل. فتبادر إليه قوم من الداوية، أخذوه وأخرجوه عني، وعدت أنا إلى الصلاة، فأغفلهم وعاد، وهجم عليّ ذلك بعيني، ورد وجهي إلى الشرق، وقال: كذا صل، فعاد الداوية ودخلوا إليه وأخرجوه، واعتذروا إليّ، وقالوا: هذا غريب وصل من

بلاد الإفرنج في هذه الأيام، وما رأى من يصلي إلى غير الشرق، فقلت: حسبي من الصلاة! فخرجت، فكنت أعجب من ذلك الشيطان وتغيير وجهه، ورعدته، وما لحقه من نظر الصلاة إلى القبلة.."[١٥].

ويتحدث أسامة عن افتقادهم النخوة، مذكرًا أنه: ربما شاهدت من ذلك أني كنت إذا جئت إلى نابلس، أنزل في دار رجل يقال له معز، داره عمارة المسلمين، لها طاقات تفتح إلى الطريق، ويقابلها من جانب الطريق الآخر دار لرجل أفرنجي يبيع الخمر للتجار، فجاء يومًا ووجد رجلاً مع امرأته في الفراش، فقال له: أي شيء أدخلك عند امرأتي ؟ قال: كنت تعبًا فدخلت أستريح قال: كيف دخلت إلى فراشي؟ قال: وجدت فراشًا مفروشًا نمت فيه، قال: والمرأة نائمة معك ؟ قال: الفراش لها، وما كنت أقدر أمنعها من فراشها، قال: وحق ديني إن عدت فعلت كذا تخاصمت أنا وأنت فكان هذا نكيره ومبلغ غيرته.."[١٦].

وفي المقابل، يقدم أسامة صورة للفارس العربي، تحت عنوان (شرف الفارس جمعة): "فمن ذلك ما شاهدته من أنفة فرساننا وحملتهم نفوسهم على الأخطار، أننا كنا التقينا نحن وشهاب الدين محمود بن قراجا، صاحب حماة ذلك الوقت، وكانت الحروب بيننا وبينه ما تغب، والمراكب واقفة، والطراد بين المتسرعة، فجاءني رجل من أجنادنا وفرساننا المعدودين يقال له جمعة من بني نمير، وهو يبكي، فقلت له: مالك يا أبا محمود؟ أهذا وقت بكاء؛ قال: طعنني سرهنك، قلت: وإذا طعنك سرهنك أي شيء يكون، قال: ما يكون شيء إلا يطعنني مثل سرهنك، والله إن الموت أسهل عليّ من أن يطعنني، لكنه استغفلني. فجعلت أسكته وأهون الأمر عليه، فرد رأس فرسه راجعًا، فقلت: إلى أين يا أبا محمود؟ قال: إلى سرهنك والله لأطعننه أو لأموتن دونه. فغاب ساعة، واشتغلت أنا ببعض مشاغلي، ثم عاد وهو يضحك، فقلت: ما عملت؟ فقال: طعنته والله، ولو لم أطعنه لفاضت روحي، فحمل عليه في جميع أصحابه فطعنه وعاد.."[١٧].

وفي المجمل، لم ير أسامة في هؤلاء الصليبيين سوى: "بهائم ما فيهم فضيلة من فضائل الناس سوى الشجاعة والقتال لا غير"، مذكراً أنهم تعرفوا على حلاقة شعر العانة وتمشيط الشعر، وكانوا قبلاً يجهلونها، وأنهم عندما اكتشفوا الحمامات العامة في المشرق، بدأوا ينتظمون في التردد عليها، بخلاف ما تعودوا عليه في أوطانهم الأصلية، حيث لم يكونوا يستحمون إلا مرة واحدة أو مرتين في العام وبالماء البارد. وينهي ابن منقذ كتابه بتسطير الشتائم لهم: "خذلهم الله، فهم جنس ملعون، لا يألفون لغير جنسهم"، داعياً الله تعالى أن يطهر الدنيا منهم"(١٨).

أما ابن سعيد، فرأى في الصليبيين: "قوماً عاثوا في الأرض فساداً، وقتلوا المسلمين دون تمييز بين الصغير أو الكبير، ودون رحمة بالنساء أو الشيوخ، وأنهم دنسوا القدس والمسجد الأقصى، ولم يراعوا حرمة الدين أو المقدسات الإسلامية، وحرقوا الأرض والزرع، وهدموا البيوت وروعوا الآمنين، وظهر منهم الفساد في البر والبحر"(١٩).

وتحدث العماد الأصفهاني عن فجور نسائهم، حيث: "تفردن بما ضربنه من الخيم والقباب، وانضمت إليهن أترابهن من الحسان والشواب، وفتحن أبواب الملاذ، وسبلن ما بين الأفخاذ.. ونفقن سوق الفسوق، ولفقن رتوق الفتوق"(٢٠).

وتسود هذه النظرة السالبة إلى الصليبيين في كتابات أخرى، مثل: أعمال ابن شداد وعبد الرحمن المقدسي، إضافة إلى ما ورد في أشعار ابن سناء الملك، وابن النبيه، وابن مطروح، وهو ما يمكن تفسيره في سياق ظرفه التاريخي، الذي منح للمد الإسلامي القوة والغلبة، وجعل الواقعة الإسلامية تتعامل مع الآخر من موقع التفوق.

٣- **المتربص:** على أن صورة الفرنجي الأوروبي ما لبثت أن حل محلها صورة المتربص، والتي تعين انتظار الأوروبي للفرصة السانحة، كي ينقض على الكيان الإسلامي، المتمثل منذ القرن السادس عشر في الإمبراطورية العثمانية، خاصة مع اتساع نطاقها، والنظر إليها كتهديد "سافر" لأوربا، نظراً لاحتلالها أغنى المناطق في آسيا وأفريقيا، وتحكمها في جزء كبير من أوربا، وامتداد هيمنتها على البحر المتوسط بأسره، باستثناء بعض من جزره.

ويذكر محمد جميل فيهم، أن سطوة هذه الإمبراطورية ومهابتها، بلغت درجة ترفع فيها سلاطينها عن تنصيب سفراء لهم في العواصم الأوروبية، على أساس أنهم في غنى عن سائر الدول، وظل هذا التقليد متبعًا حتى تولى السلطان محمود الثاني في مطلع القرن التاسع عشر.

لهذه الحيثيات وغيرها، بدت الإمبراطورية العثمانية محورًا للتربص الأوروبي، تزايد مع تصاعد قوة القارة، وضعف الباب العالي. والإشارات حول هذا التربص عديدة، أبرزها تكاثر رحلات الاستطلاع الأوروبي إلى الدولة التركية، بدءًا من القرن السادس عشر، لتزداد في القرن الذي يليه، من دون أن تلبي هذه الرحلات بالضرورة مرامي خاصة، فيما لم تعد مجرد بحث عن فردوس تكفل به، وعلى نحو أفضل، العالم الجديد في أمريكا، ولا عن "الهرطقة" السائدة في الشرق، والتي ما عادت تذكر إلا بشكل عابر، بل السعي إلى تجميع ما أمكن من معلومات عن الدولة التركية، حول جيشها الذي كان يثير إعجاب أوربا، وحول آداب وعادات سكانها، بل وحول حيواناتها ونباتاتها.

وعبر هذه الرحلات، ظهرت صورة المسلم التركي في الثقافة الأوروبية، باعتباره متعصبًا، وحشيًا، جاهلاً، متخلفًا، وقاسيًا، يؤطرها إسلام الحريم والجواري والسراري.

ويقدم عالم الطبيعة بيير بيلون P. Belon حكمًا بالغ القسوة على العلاقة الزوجية السائدة في تركيا، حيث قال:"طلاق الرجل لامرأته في هذا البلد، يكاد يضارع شخصًا يعطي إجازة لخادمة منزلية في فرنسا"[٢١].

ومع بدء الضعف العثماني، وتزايد القوة الأوروبية، تتصاعد نغمة التربص نحو تركيا، في محاولة للبرهنة على ضعفها وانحطاطها، تمهيدًا للانقضاض على "الرجل المريض" الذي مثلته تاليًا.

ذلك أن "الأتراك أنفسهم يجهلون حالة الإمبراطورية، وأبسط مفاهيم التاريخ والجغرافيا غريبة تمامًا عنهم، والجهل والوحشية يسودانها من كل حدب وصوب،

لدرجة أنك لن تجد في المباني التركية خارطة بحرية واحدة، يتجاسر بحار ماهر على الوثوق بها. هذا البلد هو بنوع ما، منطقة الدياجي والوحشية، والسلطان الغاطس بنفسه في الجهالة، يجرجر على العرش ثوبه الفضفاض، وسط قطعان من النساء والخصيان"[٢٢].

على أن مصر كانت، من بين الولايات العثمانية الأخرى، مركز التربص الأوروبي الأساسي، منذ مشروع غزوها الذي أعده الفيلسوف الألماني جوتفريد فيلهلم لايبنتز G.W. Leibnitz لحساب الملك الفرنسي لويس الرابع عشر عام ١٦٧٢، وطالب فيه بشق قناة تصل بين البحرين المتوسط والأحمر، تصبح ممرًا لتجارة العالم كله، وتنتفع بها أوربا نتيجة اقترابها، حال التنفيذ من أسواق الشرق.

ولكن.. لماذا مصر ؟

لقد لفت نظر لايبنتز موقع هذا البلد، الذي ذكره الإنجيل في آيات كثيرة من سفري التكوين والخروج، ثم أنه، على ما يرى، أهم بقاع أفريقيا، وممر مسلمي القارة في طريقهم إلى مكة، كما أنها تقع في أكثر الجهات ملاءمة لتسيير الحملات إلى مختلف الأرجاء،"وهي بذلك تمثل الرابطة الحاجز، المفتاح، المدخل الوحيد الممكن إلى طرفي العالم، آسيا وأفريقيا. إنها نقطة الاحتكاك، السوق المشتركة للهند من جهة، وأوروبا من جهة ثانية"[١٤]، ولعل هذا ما يفسر أن الغزوة الاستعمارية على العالم العربي والإسلامي بدأت مع حملة نابليون بونابرت N. Bonaparte عليها عام ١٧٩٩.

٤- **المستعمر:** وبأكثر الوقائع وضوحًا عن غيرها، يؤشر احتلال الأقطار العربية على التفوق العسكري الأوروبي، منذ حملة بونابرت، وحتى اغتصاب فلسطين ونشوء إسرائيل عام ١٩٤٨، وبينهما فتح الجزائر عام ١٨٣٠، وتونس عام ١٨٨١، ومصر عام ١٨٨٢، لتتعاقب بعدها الغزوات الفرنسية والإسبانية والإيطالية على بلدان المغرب، وتأتي الانتدابات ومعها "الحماية" و"الوصاية" بتغطية من عصبة الأمم، كي تضفي الشرعية على احتلال المشرق العربي من قبل فرنسا (سوريا، ولبنان، إضافة إلى نفوذ

على غرب العراق)، وبريطانيا (فلسطين، وشرق الأردن، والعراق)، بحيث أضحت المنطقة العربية بكاملها ترزح تحت السيطرة للقوى الأوروبية الكبرى.

وأهمية تحديد ملامح اللحظة التاريخية وملابستها، التي صاحبت استعمار أوربا للمنطقة تكتسي طابعًا ملحًا. ذلك أن المستعمر حاول أن يعيد تشكيل العلاقات الإنتاجية في هذه الأقطار، وفق تطور الرأسمالية الأوروبية وتحقيقًا لأغراضها. وكان يملك الوسائل الكافية للقيام بهذه المهمة، بما في ذلك المعرفة وقوة السلاح ومركزية السلطة، مهما قيل عن تمايز بين الحكم غير المباشر "البريطاني" وسياسة "الدمج" الفرنسية أو غيرها.

وفي هذا الإطار، تتدرج محاولة بونابرت لإقامة إمبراطورية شرقية نهاية القرن الثامن عشر، تكون قادرة على تهديد موقع الإنجليز في الهند، بواسطة ما أطلق عليه "جيش الشرق Armée d'orient" ويتحدث المؤرخ المصري عبد الرحمن الجبرتي عن مقاومة المصريين للحملة الفرنسية بدءًا من نزولها في مدينة الإسكندرية، حيث: "رمت دولة الكفر بثقلها على هذا المحور، لقد تفرقوا في أرجائه الأربع كالسم في الجسد المعافي.. كانت مقاومة الإسكندرية لإنزال بونابرته مقاومة دامية، تقدر خسائر الفرنسيس بحوالي ثلاثمائة جريح وقتيل، ومن جهة أهل الإسكندرية فقد بلغ العدد سبعمائة أو ثمانمائة. الجنرال كليبر أصيب إصابة خطيرة في جبهته، وبونابرته نفسه نجا بأعجوبة من رصاصة أطلقت عليه من إحدى النوافذ، والزوجان المسئولان عن المحاولة قتلهما المحتلون.. الأسباب وراء استسلام الإسكندرية كانت قلة الاستعدادات من طرف المدافعين.."(٢٣).

وينتقد الجبرتي رسالة بونابرت التي تقدم بها إلى المصريين، ورأى فيها إشارة إلى أن الفرنساوية الكفرة السفلة معادون للمسلمين والمسيحيين معًا، حيث استخدم عبرها كافة وسائل الانتهازية السياسية، ومنها ادعاء ورود قدومه إلى مصر في القرآن، وادعاء اعتناقه هو وجيشه الإسلام، وهو الدعاء الذي فنده الشيخ حسن العطار شيخ الأزهر وقتذاك، برفضه تقديم فتوى يستثنى بها الجنود الفرنسيون من شرب الخمر(٢٤).

وبعد هروبه إلى فرنسا، أرسل بونابرت خطاباً إلى خليفته الجنرال كليبر general Kleber، يطلب فيه اختيار خمسمائة من أبناء الصفوة في مصر، وإرسالهم إلى باريس للإقامة فترة، يتعرفون خلالها على الثقافة الفرنسية، كي يعودوا بعدها محملين بهذه الثقافة، عاملين على نشرها.

وبلغ من شغفه بتقمص حلمه الشرقي، ومنذ أصبح إمبراطوراً على فرنسا، أن شكل سرية حربية في جيشه أطلق عليها اسم "المماليك" Les Mameluks وجعلها أقرب بطانته إليه، ودرة حرسه الخاص، وألزمها بارتداء زي شرقي فضفاض مزركش، مع التنبيه إلى لف عمائم خضراء حول رؤوسهم، حيث كان اللون الأخضر هو شعار النبي محمد في جهاده، وزودهم بأسلحة بيضاء مرهفة، تلفت الأنظار كما تخطفها أساليبهم المباغتة في القتال، أي الكر والفر على صهوات الجياد، وهو ما عاينه أنور لوقا، وأشار إليه كمخيال صانع للتاريخ "L'Immaginaire createur d'histoire"[٢٥].

ومع تزايد القوات العسكرية والبعثات الدبلوماسية والإرساليات والاستثمارات الأجنبية في المنطقة العربية، فإن الذائقة الشعبية العربية لم تستخدم كلمة "المستعمر" للدلالة على صورة المحتل الأوروبي بل استبدلتها بلفظة شاعت، هي "الخواجة" في بلدان المشرق العربي و"الرومي" في بلدان المغربي، ويمثلهما الجندي المحتل، والمشتغل في الإدارات الأجنبية، ورجل الأعمال، والمسئول الأمني، والدبلوماسي، ومدرس الإرسالية.

٥- الكوني: ونصل إلى الصورة الأخيرة والراهنة، التي تنطبع في الذهن العربي والإسلامي عن الغربي، وهي صورة "الكوني" والتي تحددها نذر العولمة وآثارها في العالم الإسلامي.

ويذكر أنكي هوجفيت A. Hoogvett أنه انعكست بفعل نذر العولمة تراتبية جديدة لخريطة العالم السياسية والاقتصادية، يراها تحل محل فرضية المركز والأطراف، أو الشكل الهرمي للعلاقة بين الشمال والجنوب، وهي تراتبية عملت، في رأيه، على إبراز الاختلافات والفروق الثقافية والحضارية، وتعميق إحساس المغايرة والاغتراب"[٢٦].

ونظرًا لانتماء الدول الإسلامية إلى فئة الدول المتوسطة والصغيرة، التي تتأثر تقليديًا بتحولات المحيط العالمي، فمن المنطقي أن تشعر بآثار العولمة: اضطراب اقتصادي، تراتبية جديدة، تحدي السيادة الوطنية، تلوث بيئي، محاولات فرض ثقافة العولمة غصبًا، ثورة الاتصال والمعلومات، وإن جاز القول بعدم وجود رؤية موحدة تسود هذه الدول بإزاء العولمة.

ويرصد محمد السيد سليم رؤى ثلاثًا لها: أولها، التقبل المبالغ للعولمة Hyperglobalization، ومثالها تركيا التي تعتبر من أبرز المدافعين عنها، وثانيها: الرؤية النقدية التي تعاين العولمة باعتبارها الوجه الآخر للهيمنة الغربية، ويعد مهاتير محمد رئيس وزراء ماليزيا السابق من أبرز المعبرين عنها. وثالثها الرؤية التفاعلية: وتنطلق من أن العولمة أمر واقع، ينبغي التعامل معه، وليس قبوله بكافة مكوناتها، وهو ما توضحه الرؤية الإيرانية، وإن بدت أكثر ميلاً إلى انتقادها(٢٧).

ويمتد هذا التباين، ليشمل مختلف الجماعات الثقافية ومؤسسات المجتمع السياسي والمدني للبلدان الإسلامية، ويعكس اختلافًا في ملامح تطورها السياسي والاقتصادي، ودرجات ارتباطها بالقوى الرأسمالية العالمية، والمشروعات الداخلية والإقليمية للنخب السياسية الحاكمة، ومدى شعور تلك الجماعات والنخب بالآثار المختلفة للعولمة، وهو ما يصعب من مهمة صوغ استراتيجية إسلامية للتعامل معها.

ومع ذلك ورغمه، تبدو نذر العولمة سالبة بإزاء أقطار العالم الإسلامي في المجمل، مع دعوتها إلى إزالة العقبات والحواجز والأسوار، والتي تخفي ضمنيًا نزع الحساسيات الوطنية تجاه تصاعد المكون الأجنبي في القرار الوطني، إضافة إلى تقليصها درجة الإحساس بالخطر إزاء التهديدات الاستراتيجية القائمة والبازغة، والخلط بين خواص المجتمع المفتوح والشروط المفروضة لبناء مجتمع مكشوف، والسعي إلى إضعاف التناقض مع الخارج على حساب تصعيد تناقضات الداخل، وفرض الانكماش على حدود السيادة المنظورة للدولة الوطنية، وإحداث قطيعة معرفية وعقلية ووجدانية مع الذات والواقع والتراث، وترويض الفكر السياسي الوطني لصالح نزعة استحواذ أجنبية،

تجري الدعاية لاستحسان سطوتها القاهرة، ووضع حقوق الوطن في تناقض مع حقوق المواطنة، وكلها صيغ كابحة لتفتح العلاقة بين العالم الإسلامي والغرب.

وتزداد سطوة النذر السالبة للعولمة، حين تتعلق باستحالة اختراق معظم بلدان العالم الإسلامي للطفرة التكنولوجية المصاحبة لها، بالنظر إلى عدم سماح الشركات الكونية، أو الحكومات التي تساندها، والمصالح الخاصة المرتبطة بها، بأي جهد حقيقي لهذه البلدان في امتلاك أي من مكونات هذه الطفرة، لأنه يهدد سيطرة الاحتكارات العالمية، وهو ما عبر عنه الباحث المصري نبيل علي، مذكرًا أنه: ستصدر لنا المعرفة والتكنولوجيا في أغلفة لا نملك أن نفضها، وحزم يصعب علينا تفكيكها أو فك شفرتها، إنهم يحجبون عنا التفاصيل الدقيقة، تحت دعاوي جعل التكنولوجيا أكثر يسرًا لشعوب العالم المتخلف.. وسيعفوننا من مهمة دراسة الجدوى وتقييم الأداء، وما دورنا إلا مهمة تسلم المفاتيح..".(٢٨).

هكذا بدت صورة الغربي في المدونة العربية الإسلامية، منذ ظهور الإسلام وحتى الوقت الحاضر، ممهورة في تضاريسها بملابسات بناء القوة بين العالم الإسلامي والغرب، بدءًا من الرومي، مرورًا بالفرنجي والمتربص والمستعمر، وانتهاءً إلى الكوني.

يرفض هذه الصورة، راهنًا، تيمات خمس تطغى على الخطاب الإسلامي المتشدد حول الغرب: الأولى عدائية، تحط من كل ما يحمله الغرب من فلسفات وقيم ومعايير. والثانية اختزالية، تقوم على قولبة الفكر الغربي وتبسيطه. والثالثة كارثية، ترى الغرب يسير إلى الهاوية عبر أزماته وحروبه. والرابعة نوستالجية تنطلق من أن الإسلام هو الذي حمل الحضارة إلى الغرب. والخامسة تبريرية، تنطوي على أن كل شيء موجود في القرآن والسنة(٢٩).

ويتم استحضار هذه التيمات، على هيئة تعبيرات وتصورات سالبة عن الغرب، يضاف إليها أفكار مقولبة راسخة في ذهن العامة عنه (تفكك الأسرة، الانحلال الأخلاقي، انفلات النساء، التعامل بالربا، فردية المجتمع الطاغية، الإلحاد، حب الماديات..)، والتي تتواتر بخاصة في بيانات قادة التنظيمات، وآراء المتشددين في الفضائيات، وخطباء الزوايا الصغيرة.

وفي هذا الصدد، ثم من يبالغ في تصوير عداء الحركات الإسلامية للغرب ومنتجاته الفكرية، والنظر إلى هذا العداء باعتباره ظاهرة غير مسبوقة في التاريخ، لا يمكن مقارنتها بتجليات العداء للغرب في الحضارات الأخرى(٣٠).

على أنه، ومع تنامي هاجس التجديد في الفكر الإسلامي المعاصر، بهذه الدرجة أو تلك، يجوز الحديث مؤخراً عن محاولة البعض من مسلمي أوربا تطوير "خطاب للمستضعفين"، تقف كتابات طارق رمضان وشهيد علم على رأسها كتابات تعطي وجهاً أكثر إنسانية لعالم الإسلام.

ثانياً - تمثيل المسلم:

وإذا كانت هذه هي صورة الغربي في المدونة الإسلامية، فماذا عن وجهها الآخر؟ تمثيل المسلم في المنظومة الغربية؟ وإن جاز التأكيد هنا على توجه هذه المنظومة في الغالب نحو الغرب، بأكثر من الإثنيات المسلمة الأخرى.

ويوضح مونتجمري وات M. Watt مسار هذا التمثيل وهيئته، في حديثه عن بدء المواجهة الاستراتيجية بين الإسلام والغرب منذ القرن الثامن للميلاد، مع الفتوحات الإسلامية في إسبانيا وفرنسا، مروراً بالحروب الصليبية وواقعة القضاء على المسلمين في الأندلس وطردهم منها وما أعقبها من محاكم تفتيش، ثم في القرنين السادس عشر والسابع عشر، عندما تقدم العثمانيون نحو وسط أوربا، حتى عصري الاستعمار والانتداب. ويذكر وات أنه: من بين الأديان العالمية الكبرى، يحمل الغرب صورة مركبة من أحكام مسبقة عن الإسلام والمسلمين، وأن أصل هذه الصورة قديم، يعود بالأخص إلى الحروب الصليبية خلال القرنين الثاني عشر والثالث عشر، حين اجتهد علماء الغرب في التعريف بالإسلام، وقدموا عن المجتمع الإسلامي صورة مشوهة، ووصموه بالانحطاط، وهي الصورة التي ظل الغرب يستقي تمثله للإسلام والمسلمين من خلالها قرون عديدة، فيما لم يستطع البحث العلمي عبر المائة والخمسين سنة الأخيرة تصحيحها(٣١).

ويشير هودجسون إلى عدم دقة ما يذهب إليه باحثون غربيون، حين يقرون بانحطاط العالم الإسلامي بعد سقوط الخلافة، أو في فترة الاحتلال المغولي خلال القرن الثالث عشر، إلى الدرجة التي ينظرون فيها إلى كل شهادة أو واقعة تدل على الحيوية أو العظمة في حقب لاحقة، كما لو أنها أمر استثنائي ضعيف الصلة بالحضارة الإسلامية.

ويخطئ هودجسون هذه النظرة المختزلة رغم شيوعها، ويراها تعود جزئيًا إلى واقعة: "أننا لا نمتلك حتى الآن تصورًا عامًا وحقيقيًا حول هذه الحضارة في مجموعها"(٣٢).

على أنه من الملاحظ خضوع الأدبيات التي صكتها المنظومة الغربية بإزاء الإسلام والمسلمين لتطور خاص، تبعًا لسيرورة بناء القوة بين العالم الإسلامي والغرب، وهو ما يفسر تمايز منتجي هذه الأدبيات، بحسب كل مرحلة في مسيرة العلاقة بينهما.

فخلال فترة الفتوحات العربية الإسلامية، صاغ المؤلفون الشعبيون الأوروبيون وعامة الرهبان جداليات وحكايات وأساطير وأغنيات حول الإسلام ونبيه وأهله، أعطوا لكثير منها بعدًا "فانتازيًا" ينشط المخيلة، ويحرك الوهم، بأكثر مما يستدعي النظر العقلي.

وفي حقبة الحروب الصليبية، قدم رجال الكنيسة وعلماء الكلام والدعاة والمؤرخون أفكارهم حول الإسلام والمسلمين، بالنظر إلى أنهم كانوا وقتها من يمتلكون مفاتيح المعرفة ويتكفلون بتربية المؤمنين بكتاباتهم ودعواتهم. وأثناء حكم العثمانيين، انشغل بذلك الرحالة والمشتغلون بالآداب والفنون والجواسيس والتجار والبعثات العلمية والدبلوماسية.

وفي مرحلة الغزو الاستعماري، جاءت محاولات فهم الإسلام والمسلمين من قبل الحركة الاستشراقية والخطاب الأنثروبولوجي.

وراهنًا، يتقاسم رسم صورة الإسلام والمسلمين في الغرب، مجالات ودراسات وتخصصات شتى: العلوم الاجتماعية والإنسانية، الآداب والفنون والعديد من وسائل الإعلام، واستطلاعات الرأي العام.

على أية حال، فرغم الثبات النسبي لملامح صورة المسلم كما وردت في المنظومة الغربية، إلا أنها اتخذت لها هيئة مميزة في كل مرحلة من مسيرة العلاقة بين العالم الإسلامي والغرب، بما يجيز التمييز في هذه الصورة بين نواة صلبة من الصفات السالبة، وانكسارات متنوعة تظهر معه هذه النواة، عبر كل مرحلة، في تراكيب مختلفة، بدأت بالسارازي، فعدو المسيح، مرورًا بالشرير والفريسة، وانتهاء إلى التابع والإرهابي، ما يجيز هنا تفصيلها.

١- السارازي: وكلمة السارازيين Sarazins مشتقة من اللفظة اللاتينية Saracenus المنقولة عن اليونانية Sarakenos، وتعني ساكني الخيام. وقد ظهرت للمرة الأولى في مؤلفات كتَّاب القرن الأول الميلادي، وعنت لديهم البدو الذين كانوا يعيشون منذ القديم على أطراف المناطق المزروعة ما بين نهري دجلة والفرات، ويهددون طرق التجارة أو يحمونها، بتكليف من الرومان والفرس، وهما القوتان العظيمتان وقتذاك، بما يُدخل في التسمية الأنباط وأهل الحيرة وتدمر.

وفي العصور الوسطى الأوروبية، فرق الكتَّاب المسيحيون ما بين العرب، فأطلقوا على كل من كان يعيش منهم وراء البحر المتوسط اسم "الإسماعيليين"، بينما أطلقوا "السارازيين" على من جاؤوهم فاتحين في الأندلس وجنوب فرنسا وصقلية، فكأنهم وهم ورثة الحضارة الرومانية أرادوا أن يصكوا الاسم الذي يحمل معنى السلب والتدمير لهؤلاء الغزاة، ممن كانوا في الواقع خليطًا من العرب والبربر، كما كان فيهم جماعات من الروم والأسبان واليهود يعاونون الفاتحين[٣٣].

ويعتبر نورمان دانييل N. Daniel: أن السارازي تعني الإنسان الذي ينتمي لديانة النبي محمد، أي المسلم، في حين يرجعها آخرون إلى لفظة "الشرقي" باعتبار إقامتهم شرق الإمبراطورية الرومانية.

ويرى هذا الباحث، أن تأجيج مشاعر الاشمئزاز من "الوثنية السارازنية"، تم في وقت بدأت تنمو فيه داخل المسيحية الغربية أشكال من الوثنية، مثل تقديس الأولياء والأنصاب، ومن ثم فإن إبراز "عيوب" الديانة الإسلامية كان يخدم صراعًا داخليًا، ويكافح مظاهر الشعوذة(٣٤). عمومًا، فقد شاعت تسمية السارازي، ونسبتها إلى المسلم، مع ظهور الإسلام وانتشاره، حيث تم النظر إليه من قبل لاهوتيي أوربا كتمزق شيطاني في صدر الكنيسة المسيحية، التي لم يكد يمر على انتصارها على الوثنية ثلاثة قرون، وانشقاقًا مشئومًا قام به شعب بربري.

فرغم محدودية معرفة الأوروبيين بالعرب أثناء مرحلة الفتوحات العربية الإسلامية الأولى، "كانت العلاقات بينهما تتسم بطابع عدائي، فقد نظرت أوربا إلى العرب باعتبارهم شعبًا غازيًا، خرج من الجزيرة العربية مبشرًا بدين مغاير لدينهم، وناشرًا لحضارة جديدة. ومن هنا، وقفت أوربا من العرب في هذه المرحلة موقف الدفاع عن دينها وحضارتها وجماع كيانها، ولذلك سادت صورة عدائية عن العرب في العالم الأوروبي"(٣٥).

ولعل القديس يوحنا الدمشقي St. John of Damascus (٦٧٥-٧٤١م) هو أول من وصف المسلمين "المفسدين" لديه، بالسارازيين، نسبة إلى السيدة سارة زوجة سيدنا إبراهيم، ومن ثم فهم "عبيد سارة" أو "أبناء الجارية".

ويشار إلى هذا القديس بأنه أعظم شارح للعقيدة النصرانية في الكنيسة الشرقية، وكان أبوه سرجون يعمل في خدمة الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان.

وبجانب وصفه للمسلمين بالسارازيين، كان أول كاتب بيزنطي يصوغ صورة سالبة للإسلام والمسلمين، حين اعتبر الإسلام هرطقة مسيحية، قد يتفق مع المسيحية في الإيمان بالإله الواحد، لكنه لا يعترف بعقائد المسيحية الأساسية، وفي مقدمتها الطبيعية الإلهية للمسيح وصلبه.

كذلك رفض يوحنا القول بأن النبي الكريم هو "خاتم الأنبياء والمرسلين"، باعتبار أن سلسلة الرسالات النبوية، لديه ختمت بيوحنا المعمدان، أو النبي يحيى، وأن محمدًا

من أتباع بدعة اريان التي كان يؤمن بها القوط، وتفيد بأن الكلمة والروح لا يعدوان كونهما مخلوقين لله، وأن النبي محمداً اقتبس من النسطورية ما يتعلق بعدم تأليه الابن المجسد، ورفض النظر إلى القرآن الكريم ككتاب أوحى به، واعتبره نتاج "أحلام يقظة لشخص مضلل"، وانتقد بقوة ما اعتبره معاملة لا تليق بالنساء من قبل المسلمين، وخلص إلى إيراد أهم الممارسات والمحظورات في الإسلام (الختان، عدم اتخاذ يوم السبت للراحة والعبادة، إلغاء المعمودية، إحداث تغيير في محرمات الطعام، ومنع شرب الخمر..)[٣٦].

وبهذه الكيفية، مثلت أفكار يوحنا الدمشقي إطارًا مرجعيًا لكثير من الأقوال والكتابات، التي اتخذت من الإسلام موضوعًا لها، وعلى رأسها وصفه المسلمين بالسارازيين، وإن رفض شاخت وبوزورث هذه التسمية، بالنظر إلى أن العربي والمسلمين لا ينتسبون إلى السيدة سارة[٣٧].

٢- عدو المسيح: وفي بدايتها عام ١٠٩٥، غذت الحروب الصليبية المخيال الأوربي بتصورات من التعصب العرقي والثقافي والديني تجاه الإسلام والمسلمين، يوضحه توجيه البابا أوربان الثاني الأوروبيين إلى الخارج، محدداً لهم هدفًا هو تأمين طريق الحج إلى قبر المسيح، وتقديم العون للمسيحيين الشرقيين، ورمزًا هو الصليب، وصورة عدو مشترك يجب مقاتلته هو من دنسوا الأماكن المقدسة: "هذا الجنس الكافر المحتقر عن حق، المجرد من القيم الإنسانية، وعبد للشيطان.."[٣٨].

ذلك أنه: "إذا كان للدعوة إلى حملة صليبية أن تحتفظ بصحتها وفعاليتها، فقد كان من الضروري أن يوسم نبي المسلمين وأتباعه بأنهم أعداء المسيح، وأن يصور الإسلام بأكلح العبارات، كينبوع للفسق والفجور والانحراف عن الحق"[٣٩].

ورغم هذه العصبية التي كانت تحرك الصليبيين، فإنهم أضمروا احتقار خصومهم المسلمين، ولم يصدر عن قناعتهم الدينية أي شعور بالتفوق الثقافي أو الأثني، خاصة مع تعرفهم على الجوانب الإيجابية في الحضارة العربية[٤٠].

فلقد طرأ على صورة العدو السارازي المسلم تغير تدريجي، ليبرز بدلها مفهوم أدق في ظلاله، بدل تلك التي زرعت في عقول الأوربيين أوائل العصور الوسطى عبر الآداب الشعبية، وهو ما يتجلى، على سبيل المثال في قصيدة للشاعر البافاري فولفرام فون ايشنباخ V. Von Eschenback، الذي عاين فيها المسلمين والفرنجة يتمتعان سوية بفضائل الفروسية(٤١).

ولعل مما يزكي هذا المفهوم كذلك أنه وخلال هذه الحروب، حاول البعض من الأوروبيين تطبيع احتلالهم في المناطق العربية التي استولوا عليها، والتخفيف من وقعه على المسلمين، بالحديث عن تآخي الصليبيين والمسلمين، مع تأقلم كثير من الصليبيين في المشرق، ومحاولاتهم توفيق عاداتهم مع البيئة الجديدة، منهم فولخر الشارتري Fulcher Von Chartre، وكان يعمل قسيسًا في قصر الملك بلدوين الأول Balduin I، أول ملك متوج لملكة بيت المقدس الصليبية، ويشير فولخر إلى أن لا شيء بدا، وكأن إمبراطورية سلام آخر الزمان قد حلت في فلسطين، حيث يقول: "انظر وتأمل، كيف حول الرب في عصرنا هذا الغرب إلى شرق. فنحن الذين كنا أوربيين، صرنا اليوم شرقيين. ومن كان رومانيًا أو أفرنجيًا، أضحى الآن هنا من أهل الجليل أو أبناء فلسطين، ومن كان يعيش في رامز Reims أو شارتر Charters بفرنسا، انتقل إلى مدينة صور أو انطاكية، ونسينا بسرعة محل ميلادنا.. وأصبح بعضنا هنا يمتلك بيتًا وخدمًا، وكأنه ورث ذلك عن أبيه. واتخذ الآخر لنفسه زوجة، لم تكن دائمًا من بني قومه، بل سريانية أحيانا، أو أرمينية، أو عربية مسلمة، تركت الإسلام وتنصرت وتم تعميدها. واستضاف آخر حماه وزوجة ابنه، وأيضًا زوج ابنته أو زوج أمه، ولا ينقصه الأحفاد، وأبناء الأحفاد. وتفرغ البعض لزراعة العنب ومحاصيل أخرى. وكوسيلة للتفاهم، يستخدمون بالتناوب لغات مختلفة، أصبحوا يتقنونها الآن، وصارت جميعها مألوفة للأمتين..."(٤٢).

ومع ذلك ورغمه، يكشف ستيفن رانسمان S. Runsmann عن الصورة القاتمة لما أفضت إليه تلك الحروب، مذكرًا أنه: "لم تكن الحروب الصليبية إلا فاصلاً محزنًا مدمرًا.

وكلما تطلع المؤرخ إلى الوراء عبر القرون إلى قصة بطولتها، لا بد مُلاق أن إعجابه قد حجبه الأسى والحزن، لما يحمله من شاهد على قيود الطبيعة البشرية، لقد توافرت الشجاعة وتضاءل الشرف، واشتد الإيمان، وضعف الفهم والإدراك، فالمثل العليا أفسدته القسوة والنهم، كما أن المغامرة والتحمل دمرتهما الاستقامة الذاتية العمياء الضيقة، بل إن الحرب المقدسة ذاتها لم تعد أكثر من إجراء طويل من التعصب باسم الرب.."(٤٣).

٣- الشرير: على أن ذكريات الحروب الصليبية ظلت عالقة دومًا في الأذهان، لا تبارح موقعها لدى طرفيها من مسلمين وفرنجة، وهو ما عاينه أمين معلوف، حين قدم تعميقًا لما يختزنه الربط بين صور الماضي والحاضر، ضاربًا المثل بهذه الحروب، حيث: إذا كان العالم العربي معجبًا ومرتاعًا معًا من هؤلاء الفرنج الذين عرفهم برابرة وانتصر عليهم، وإن كانوا قد نجحوا مذاك في الهيمنة على الدنيا، فإنه لا يستطيع أن يصمم على اعتبار الحروب الصليبية مجرد ماض انتهى. وكثيرًا ما يدهش المرء عندما يكتشف إلى أي مدى ظل موقف العرب، والمسلمين بعامة، متأثرًا إلى اليوم أيضًا، بأحداث يفترض أنه انتهى أجلها منذ قرون..."(٤٤).

والواقع أن المسلمين لم يكونوا وحدهم من احتفظوا بذكريات هذه الحروب، بل شاركهم الأوروبيين كذلك، بدليل أنه، وفي أهاب هذه الذكريات، اندلعت مجادلات ومناظرات أوربية تجاه الإسلام، من هؤلاء كان: اللاهوتي الإيطالي توما الأكويني Thomas Aquinas (١٢٢٤-١٢٧٤) مؤسس المذهب الفلسفي الرسمي للكنيسة الكاثوليكية، والمجدد، وفقيه الكنيسة، وقائد المثقفين كما يطلق عليه، والذي قدم تقييمًا للإسلام ورسوله، على المستوى الوضيع الشائع لعصره، حين نقل الاتهامات القديمة حوله، مدعيًا أن "ما حوميت" Mahumet أغوى الشعوب، ونشر دينه بالإكراه، من خلال وعوده بالمتع الشهوانية، وبالتالي لم يجد الشهوانيون من البشر أي صعوبة في اتباع تعاليمه.

ويستطرد الأكويني أن النبي الكريم لم يرد ذكره في التوراة والأناجيل، ولا يمكنه الادعاء بأن من سبقوه من الرسل قد تنبؤا بظهوره وبعثه من بعدهم، واتهمه بتحريف جميع الأدلة الواردة في هذه الكتب المقدسة، من خلال الأساطير والخرافات التي كان يتلوها على أصحابه، وضمنها كتابه "قوانين محمد"، حيث كان الأكويني لا يستخدم كلمة "القرآن"، وأنه لم يؤمن برسالته إلا المتوحشون والصعاليك من البشر الذين كانوا يعيشون في البادية"(٤٥).

وكان الأكويني بذلك يتراود مع محاولة الغرب الأوروبي تجاوز الوضعية الدفاعية أمام المد الإسلامي، بعد أن شعر هذا الغرب بأن ظهره إلى الحائط منذ معركة بواتييه، فيما لم يستطع المفكر الأوربي بعد هذه المعركة أن يقدم أكثر من دفاع وسجال، لم يعد جديدًا أو تجديدًا على فكر الكنيسة، إلى أن جاء الأكويني.

كذلك فإن شاعر فلورنسا الإيطالي دانتي أليجييرى Dante Alighieri جسد مطلع القرن الرابع عشر شخصية النبي الكريم في ملحمته (الكوميديا الإلهية) كتركيب سلالي متصلب من الشرور، وصوره مقطوعًا إلى نصفين، وهو يهوي مع الخليفة الرابع على ابن أبي طالب في الحفرة التاسعة من أتون دائرة جهنم الثامنة، مع محترفي النزاعات ومرتكبي الآثام، وهو ما عبر عنه في هذه الملحمة بقوله:

"برميل فقد سدادته وضلعه
ليس مشقوقًا مثل شخص هناك
كان مشقوقًا من ذقنه حتى قضيبه
وعندما ما أردت أن أتأمله بدقة
نظر إليّ، ثم مزق صدره بيديه، قائلاً
انظر كيف أمزق جسمي
تعالى وتأمل معي كيف يتألم موميتو (محمد) في جهنم
وترى أمامي عليًا ابن أبي طالب يخطو باكيًا

وقد شُقت رأسه من الذقن حتى شعر الرأس

وجميع من تشاهدهم هنا في هذا الجزء من جهنم

كانوا في الحياة الدنيا أهل شجار وشقاق

ولذلك قطعت أجسامهم وشوهت هنا في دار السعير..."[٤٦]

وحجة دانتي في المقطع الأخير لهذا النص، أن النبي الكريم ظهر بعد المسيحية، فحمل بذلك إلى العالم انقسامًا جديداً، على حين تفرع الإسلام في عهد الخليفة على إلى أجنحة متعادية، ما حدا بدانتي أن يصوره بجذع مقطوع الرأس.

وفي المقابل، أعفى هذا الشاعر كلاً من ابن سينا وابن رشد وصلاح الدين الأيوبي من النار، ووضعهم في أوليمبوس، أو المطهر، وهو الموضع الذي تأوى إليه الأرواح التي لا تستحق الجنة، ولم ترتكب ما يجعلها تهوى إلى الجحيم.

وظلت صورة المسلم الشرير سارية مع عصر النهضة عقب انهيار الإقطاع، وإن كانت بشكل فانتازي، مع تداخل صور الشرق في المخيال الأوربي على نحو شديد التعقيد. ففضلاً عما ترسب من ذكريات الماضي، ظهر الشرق العربي الإسلامي بوصفه أشبه بمكان متخيل، لا يوجد فيه إلا كل ما هو غريب ومثير، باعتباره: موطن السحر والخرافة، ومكان ألف ليلة وليلة وعلاء الدين والمصباح السحري، وأغاني شهرزاد وقصصها"[٤٧].

والمثال الأوضح لهذه الصورة وقتذاك، حين شخص الروائي الأسباني ثربانتس (١٥٤٧-١٦١٦) النبي الكريم على هيئة مهينة، في روايته (دون كيخوته)، قدم فيها شخصًا أطلق عليه "كيخانا" وهو يسرق تمثالاً من الذهب الخالص للنبي، ضمن شواهد عديدة تنم عن مشاعر من التعصب ضد الإسلام[٤٨]. وقد يمكن تفسير موقف هذا الروائي، استتباعًا لما حدث في عقود سابقة لظهور روايته، حين تم أسر أعداد كبيرة من المسلمين واسترقاقهم خلال الحملة التي شنتها الدول المسيحية لاستعادة الأندلس، ولحق بهم من سوق النخاسة بلشبونة وأشبيلية آلاف من الهنود الحمر، جلبهم معه كولومبوس من العالم الجديد.

٤- **الفريسة:** وتشير صفة الفريسة هنا إلى المسلم التركي تحديدًا، كما عاينه الغرب، وبخاصة في ظروف تدهور الإمبراطورية العثمانية.

فمع نهاية القرن الرابع عشر، أدى نمو هذه الإمبراطورية على حساب البلقان المسيحي إلى بعث الاهتمام بالدين الإسلامي فترة قصيرة بين لاهوتيين أوربا، في الوقت الذي تبين فيه صعوبة إحياء الروح الصليبية مرة أخرى، ما حدا بمارتن لوثر M. Luther (١٤٨٣-١٥٤٦)، مؤسس الكنيسة البروتستانتية الإصلاحية، والثائر ضد صكوك الغفران حين علق أطروحاته المشهورة على باب كنيسة فايتنبرج Weitinburg، أن يرفض فكرة استخدام الحرب الصليبية ضد العثمانيين، وينادي بوجوب اتخاذ موقف متسامح منهم، حين رأى فيهم عقوبة ربانية عادلة للمسيحيين بسبب خطاياهم وذنوبهم.

ولكن، ما إن اقتربت الجيوش العثمانية في سنة ١٥٢٩ من فيينا، حتى تغيرت تلك اللهجة، فأصبحت أكثر عداء وحدة، مع وصف الإسلام بأنه دين العنف الذي يخدم المسيح الدجال، وأن العثمانيين معادون للعقل والعقلانية، ولهذا فإنه لا فائدة ترجى، ولا طائل من محاولة تنويرهم وتحويلهم نحو الإيمان الصحيح، بل مجابهاتهم بقوة السيف وحده[٤٩].

ومع ازدياد تغل الأتراك العثمانيين في أوربا، تصاعد حقد الأوروبيين على الإسلام والمسلمين، فعندما قام السويسري يوحنا أو بورين J. Oporin سنة ١٥٤٢ بطبع أول ترجمة لاتينية لمعاني القرآن الكريم، سارعت بلدية مدينة بازل بحظر نشره، ولم تسحب حظرها إلا بعد التدخل المكثف لمارتن لوثر، والتي كانت حجته في ذلك، كما صاغها بنفسه: "أنني قد استيقنت أنه لا يمكن عمل شيء أكثر إزعاجًا لمحمد Mahmet أو الأتراك، ولا أشد مضاء وضررًا من جميع أنواع الأسلحة، من ترجمة قرآنهم ونشره بين المسيحيين"[٥٠].

ذلك أن لوثر البروتستانتي، والذي يعتبر الإسلام هو العدو الخارجي مقابل البابا كعدو داخلي، كان ينظر إلى قرآن مترجم إلى اللاتينية في عصر الحروب التركية،

على أنه وسيلة مثالية لتسليح قلوب المسيحيين اليائسة، ورفع روحهم المعنوية، حيث أعلن قائلاً: بعد ظهور الأتراك على حقيقتهم أرى أن القساوسة عليهم أن يخطبوا الآن أمام الشعب عن محمد، كي تزداد عداوة المسيحيين له، وأيضاً ليقوى إيمانهم بالمسيحية، ولتتضاعف جسارتهم وبسالتهم في الحرب، ويضحوا بأموالهم وأنفسهم[٥١].

والأمر هنا يتعلق بتراوح الصورة التي صاغها الغرب عن الآخر العثماني، بحسب ملابسات القوة، وتوزعها ما بين مهادنة هذا الآخر واتخاذ موقف صبور منه، واحترامه بصرف النظر عما تكنه له من كره، وبين حدة اللهجة العدائية عنه مع بدء ضعفه، ما هيأ في الأخير لصورة الفريسة.

ولا أدل على ذلك من أنه، ومع عدم تمكن العثمانيين من الاستيلاء على مدينة فيينا سنة ١٦٨٨، أحدث ذلك صدى كبيراً في أوربا الغربية، ما دفع أصحاب المخابز في هذه المدينة إلى اختراع نوع من الفطائر على شكل هلال تركي، أطلقوا عليه "كرواسان" Croissant بمعنى هلال، حتى يتمكن "النمساويون" من قضم والتهام الأتراك.

وعبر هذا المناخ المراوح، تكاثرت رحلات الاستطلاع إلى الباب العالي، بدافع من الفضول أو بتكليف رسمي، وراح الرحّالة يتبارون في إبراز المنحى الغرائبي للحياة الشرقية، لينشأ تيار عرف بالتغرب، أبرز شخصية التركي كرمز للعنف والدهاء، وتبلورت تدريجياً نظرية الاستبداد الشرقي، لكثرة ما قيل وكتب عن السرايا والحريم، حيث القهر والقتل سمات تركية راسخة.

من هذه الرحلات، كانت رحلة جان تيفينو J. Thevenot في القرن السابع عشر، وتناول فيها الأتراك باحترام، وشدد على تقواهم وروح تسامحهم وإحسانهم، وإن لم يغفل ما ارتآه رذائل لديهم: "فهم مجلون فيها، إذ يقدرون أنفسهم أكثر من أية أمة أخرى، ويعتقدون أنهم من أشجع شجعان الأرض، ويهيئ لهم أن العالم غير مصنوع إلا لأجلهم، كما أنهم يزدرون، عموماً وبالإجمال كل الأمم الأخرى، وخصوصاً من لا يتبع شريعتهم كالنصارى واليهود، ويسمونهم عادة النصارى الكلاب[٥٢].

وما لبثت أن توارت التهديدات والسخرية من "الآخر" العثماني ليحل بدلها الأسوأ فيصف ريتشارد كنوليز R. Knoliz مؤرخ عصر اليزابيث الأتراك: بأنهم "الرعب الحالي للبشرية"، ويبخسهم بول ريكو P. Rycault في مؤلفه عن تاريخ الإمبراطورية العثمانية، ويتحدث عنهم المسرحي الفرنسي جان راسين J. Racine بوصفهم "أناس يعيشون في عصر آخر"، ويهزأ بهم نظيره موليير Moliere، ويسخر ليبنتز من شخص سلطانهم الذي يجرجر على العرش ثوبه وسط قطعان من النساء والخصيان، وينعتهم الرحّالة فولني Volney بالأتراك الأغبياء، والحكومة العثمانية بأنها "عدوة الجنس البشري".

ويهل القرن الثامن عشر، ليشهد تواصل الاستكشاف الأوربي الجشع للكوكب، وتكاثر المطامع الكبرى ومخططات تغيير العالم، وحكايات الرحلات وأوصاف المناطق غير الأوروبية "شبه البدائية"، وبخاصة ما يتصل بالإمبراطورية العثمانية، التي أضحت موضوعًا لتكهنات ودراسات وممارسات سياسية. فهي إن لم تعد تمارس تهديداً، فإنها ظلت نواة ممانعة مألوفة ومعاكسة لمشروعات أوربا في ترتيب العالم، كما بقيت الشاهد غير المرغوب فيه، والمستفيد المحتمل من الخصومات بين الأوروبيين، وإن جاز القول أن تأخر ضم أراضي السلطنة العثمانية إلى السوق الرأسمالي العالمي، والذي بدأ نهايات هذا القرن يفسر تأخر دراسة الخطاب الأوروبي عن دراسة السلطنة، قياساً لمثيلاتها في الهند والصين وبقية الشرق الأقصى.

ومع تدهور الإمبراطورية في بداية القرن التاسع عشر، شهدت معرفة الغرب تحولاً هامًا، حين قدمت الحملات الاستعمارية ورحلات المغامرين والجواسيس والتجّار والمبشرين والعلماء والفنانين، صورة أخرى عن هذه الإمبراطورية هي صورة "الرجل المريض"، وعاينتها كنموذج للمجتمعات المنغلقة، التي تهيمن عليها أوضاع مزرية من الانحطاط والفقر والتدين الشعبي، ويسودها الجهل، وتنتشر فيها الأمراض والمجاعات والحريم وقتل الوقت، وتكتم أنفاسها الضرائب المجحفة والطغيان والإدارة الفاسدة.

ويبلغ هوس معاداة الأتراك أوجه منتصف هذا القرن، مع إصدار الحكومة البريطانية لقرار يحرم على رعاياها احتساء القهوة، وهو مشروب ابتكره العثمانيون، باعتبارها "كوب الشيطان" The Devil's cup، وكانت حبات البن تعرف وقتذاك باسم "حبات محمد"، ظناً بأن من يتناولها قد يرتد عن مسيحيته إلى الإسلام، وأن الأتراك المسلمين يتآمرون على المسيحية في بريطانيا من خلال هذا المشروب(٥٣).

٥- المتخلّف: وجنباً مع الفريسة، وهي الصفة التي يمكن استنتاجها من التصور الأوروبي بإزاء التركي المسلم، راجت صورة المسلم المتخلف، المفارق للتنوير. ذلك أن فكرة الحضارة Civilization التي صيغت من قبل دعاة التنوير Enlightenment في ستينيات القرن الثامن عشر، وجرت كمصطلح على ألسنة أبناء النخبة في الدول الأوروبية، استهدفت وعلى نحو موارب، التمييز بين الأوروبيين وبين الشعوب البدائية التي أخضعوها.

إذ رغم مناداة هؤلاء الدعاة بقيم الخير والعدالة والمعرفة العلمية، ونضالهم ضد المعتقدات الدينية الجامدة، ومناهج التفكير المدرسية Scholasticizm، فإنهم لم يتوانوا عن اعتبار الغرب معيار الفضائل، وإضفاء شتى النعوت القاسية على الإسلام والمسلمين، ما حدا بالفيلسوف الألماني يوهان هيردر J. Herder (١٧٤٤-١٨٠٣) أن يبدي تبرمه منهم، لأنهم أضفوا شرعية على تبعية واستغلال الشعوب غير الأوروبية، بزعمهم تفوق الحضارة الأوروبية، حيث كان يرى في العرب "معلمي أوربا".

ولعله بذلك يرد، تحديداً على ما ذكره هيجل، الذي أعلن انتهاء دور الإسلام، وخروجه من التاريخ، وأنه لم يعد يدين ببقائه في العصور الحديثة إلا إلى التنافس الأوروبي، الذي حال دون القضاء على الإمبراطورية العثمانية(٥٤).

ويلفت النظر أن أبرز فلاسفة التنوير تخيلوا، وبشكل اعتباطي، رابطاً وثيقاً بين الدين والتخلف، فانزلقوا إلى آراء مشينة قل أن نجد لها مثيلاً في القرون الوسطى.

مثال ذلك ما قدمه فولناي Volney، حين اعتبر أن تخلف المؤسسات وجهل الأفراد وتقهقرالأخلاق في الشرق، يعود بصورة أساسية إلى حضور الدين الطاغي، وأنه بدل أن يحد الدين من تجاوزات نظام الحكم، فإنه على العكس يشكل مصدرها الأساسي، وهو ما رآه ينطبق على الدين الإسلامي، حيث: من المبالغة القول بأن فكر الإسلام يصلح لمعالجة تجاوزات الحكم، بل يمكن القول عكس ذلك، أي أنه هو منبعها الأصلي. ولكي نقتنع بذلك، علينا أن نتفحص القرآن فعبثًا يحاول المسلمون إثبات أن هذا الكتاب يتضمن المبادئ الأولية.

أو حتى تفاصيل الأسس المتعلقة بالتشريع والسياسة والفقه، فمن يقرأ القرآن، يجد نفسه مضطراً للاعتراف بأنه لا يقدم أي مفهوم عن واجبات الناس تجاه مجتمعهم، ولا عن كيفية تشكيل جسم سياسي، ولا عن مبادئ فن الحكم، وبكلمة موجزة، لا شيء مما يمت بصلة إلى التشريع. والقوانين الوحيدة التي تضمنها، يمكن اختصارها في أربعة أو خمسة أحكام، تتعلق بتعدد الزوجات والطلاق والرق والميراث، وما تبقي لا يعدو خليطًا غامضًا من جمل فارغة من المعنى، وأطنابًا في مدح صفات الله مما لا يفيد في شيء، مع مجموعة من القصص الساذجة والحكايات التافه. وهو بصورة إجمالية، سطحي وممل، بحيث يصعب على المرء أن يتابع قراءته حتى النهاية، رغم سلاسة ترجمة سافاري. وإذا كان ثمة روحية عامة أو معنى مختصراً يبرز عبر فوضى هذا الهذيان المستمر، فإنها روح التعصب الجارف والمتزمت، والنتيجة ليست غير بعث روح التسلط المطلق عند أصحاب الأمر من جهة، والخنوع الأعمى عند من يطيعونهم من جهة أخرى ذاك كان هدف محمد.."[٥٥].

أما جان جاك روسو Jean-Jacques Rousseau فيصف الإسلام بقوله: "إن دينًا بهذا القدر من الرداءة، لا يمكنه أن يتماسك ويدعم نفسه إلا بالجهل"، وكان يرى أن القرآن الكريم هو "كتاب محمد الذي لا يتحدث إلا عن النساء"[٥٦].

أما فولتير Voltaire، فرغم معاداته للأكليروس، وانتقاده للتعصب الديني، وتمجيده للفضائل الهيلينية، ومناداته بفكرة التسامح، فقد صور في كتابه (التعصب أو محمد النبي) Le Fanatisme ou Mohomet le Prophete نبي الإسلام كنموذج

للتعصب والطغيان، في استغلاله مشاعر البسطاء ومعتقداتهم الساذجة لبلوغ "غاياته الشريرة" مذكرًا: "أن محمدًا، شأنه ككل المتحمسين، أفصح عن أفكاره مدفوعًا في البداية بحسن النية، لكنه عززها بأحلام يقظته، فخدع ذاته عن طريق خداع الآخرين، ليساندها في النهاية بمخاتلات رأى فيها العقيدة الحق".

وفي موضوع آخر، يصور النبي الكريم على أنه: "متعصب، عنيف، فاجر، محتال، دجال، مهووس، نبي كاذب، عار على الجنس البشري، انتقل من كونه تاجرًا، ليصبح نبيًا مشرعًا وملكًا، حين روج هواجسه وأحلامه، لكي يجعل من مكة مكانًا مقدسًا.. إنه ليس سوى مراء Tartuffe بيده سلاح.. وهو أكبر زير نساء، وأعظم عدو للعقل"(٥٧).

ويبدو القرآن الكريم لدى فولتير: "مجموعة إيحاءات مضحكة، وتنبؤات غامضة ومضطربة، لكنها بالنسبة لبلد عاش فيه محمد، شرائع ممتازة، ورغم ذلك، يقال أن هذا الكتاب الممل رائع، وأنا أستند في ذلك إلى العرب الذين يزعمون أنه مكتوب بأناقة ونقاوة لم يقاربها مخلوق قط"(٥٨).

وبخلاف روسو وفولتير، حذر الماركيز دوكوندرسيه Marquis de Condorcet صاحب (مشروع جدول تاريخي لتقدم العقل البشري)، الذي تغنى بالتقدم المحتوم، واعتبر من بعده إنجيلاً لديانة السعادة البشرية أن دين محمد، حكم بالعبودية والبلاهة التي لا شفاء منها، على قسم واسع من الأرض، حيث نشر إمبراطوريته"(٥٩).

وبنفس الفهم المغلوط والمشوش، يسجل الكونت شارل دومونتسكيو Ch. De Montesquieu رأيه في العرب، وهو الذي رفض الانضمام إلى جماعة التنوير من أجل محاربة الكهنوت والكاثوليك، واعتبر رغم ذلك أحد رواد عصر التنوير، وبطل الفكر L'Hero de L'Esprit، فهو يشخص العرب كشعب قرصان، وأنهم: أكثر تعاطيًا للسرقة والنهب من قيامهم بعمل منتج، حيث تجتمع في تاريخهم الشراسة بالاستبداد، والعبودية بالتعصب"(٦٠).

والأمر مع هؤلاء المفكرين وغيرهم يتعلق بأن مقولة غير الأوروبي المختلف كليًا وبشكل جوهري عن الأوروبي، تشكل حجر الزاوية في فكر التنوير، وتاليًا في الفكر الاستعماري.

وقد تم ترتيب هذه المقولة بطرق شتى، رتبت بتفسيرها لاهوتيًا على أنها عجز الوثنيين الكفار، ثم تكنولوجيًا باعتبارها عجز غير الأوروبي المتخلف عن السيطرة على الطبيعة، وبيئيًا على افتراض أن سكان المناطق الاستوائية خاضعين لطقس أضعف قواهم الجسدية، وبيولوجيا على أنهم مختلفون عن الأوروبيين في مجموعة من الخصائص العرقية التي لا يمكن تغييرها(٦١).

٦- **التابع:** ورويداً، نضجت هذه المقولة خلال الحقبة الاستعمارية، حيث أضحت أقطار عربية وإسلامية عديدة بمثابة التابع للمستعمر الأوروبي.

وكان من الطبيعي أن يختفي، أو يكاد عنصر التهديد من التصورات العدائية تجاه الإسلام في هذه الحقبة، بسبب تفوق الغرب تكنولوجيًا وعسكريًا، ما حدا به إلى تشكيل "آخرية" متخلفة لهذه الأقطار، عمادها تضخم الشعور بالتفوق إزاءها، ونزوع إلى التقليل من قيمة تراثها، مع التبخيس من إسهاماته، وتكيس لفكرة الرسالة التمدينية المرتبطة بحركة الاستعمار، جنبًا مع وصف عجائب العالم الإسلامي السحرية، وفراديسه الجذابة، وأنماط من البشر بدائية، وأسرار حريم مغرية، وهو ما يفسر تنامي الاهتمام الأوربي بهذا العالم، ارتباطًا بما تمليه الاحتياجات العملية والمصالح الحيوية.

وصاحب هذه الحقبة، قمع التوجه السياسي نحو الحكم الديموقراطي، الذي يتيح لأبناء البلدان المستعمرة أن يشاركوا في حكم أنفسهم، وأن يمارسوا حرية التعبير، إضافة إلى مقاومة روح الإحساس بالهوية، لما يؤدي إليه من نمو حركات المطالبة بالاستقلال والتحرر من النفوذ الأجنبي، وإن أفرزت الحقبة موقفين نقيضين: تنامي الرفض لكل ما هو غربي أو أوربي أو أجنبي بوجه عام، ومثقفين جروا وراء التحديث الغربي.

ويُسجل هنا تراود أدباء فرنسيين مع التصورات السالبة عن الإسلام والمسلمين، وهو ما يبرز في وصف الشاعر فرانسوا شاتو بريان F. Chateaubriand (١٧٦٨-١٨٤٨) للرجل العربي بأنه أقرب إلى الوحشية، كلص وقاطع طريق ومنحط وبخيل ومتهاون في عرضه، وقابل للاستعباد والخنوع والانقياد، على حين يبدو الإسلام لديه عنوانًا للكفر والانحطاط والانحراف، حيث الاضطهاد والاستبداد من مقوماته[٦٢].

وإذا كان هناك من يصور موقف شاتو بريان بتراوحه بين عدم فهم الآخر وبين ازدرائه مبدئيًا، فإن رفضه للآخر يتلاءم تمامًا مع السياسة الإمبريالية التي بدأت في نفس الفترة، حيث شارك مطلع القرن التاسع عشر في عملية تحريف بعض المبادئ المتوارثة عن الثورة الفرنسية خلال القرن السابق، وتسخيرها لخدمة أهداف تناقضها تمامًا، تقف على رأسها فكرة مركزية الذات Ethnocentrism.

أما الروائي جوستاف فلوبير G. Flaubert (١٨٢١-١٨٨٠)، فرأى هذا العربي مخنثًا وشاذًا، ومنقادًا لأطماعه وجشعه، وهو ما عاينه في نموذج الولي المنحل"[٦٣].

وسار على نفس الدرب الروائي أونوريه دوبلزاك H. de Balzac حين اعتبر النبي الكريم "أفاقًا" والقرآن الكريم إعادة كتابة للتوراة، وأن الله سبحانه لم تكن لديه أية نية في أن يجعل من هذا الحادي (سائق الجمال) نبيًا له.

وتورد الباحثة اللبنانية مارلين نصر، أن الكتب الفرنسية المدرسية المقررة خلال فترة الجمهورية الثالثة، منتصف القرن التاسع عشر، عاينت الإسلام كحضارة أدنى من سواها، لم تحقق إبداعًا، لاقتصارها على حفظ ونقل إسهامات الحضارات الأخرى، وأنه دين القواعد والخضوع والقيام على التعصب، أو التسامح في حدود معينة، وأن تاريخ الحضارة الإسلامية هو مسار لانقسامات مستمرة، وأن المدنية والفنون غير متوافقة مع العروبة[٦٤].

وخلال الربع الأخير من القرن التاسع عشر، ومع تنامي حركة الجامعة الإسلامية، نظرت إليها أوربا كغول مرعب، حيث كانت كل ظاهرة مناهضة للإمبريالية،

حتى ولو كان مبعثها مشاعر محلية خالصة، تعزى إلى تلك الحركة. وكانت الكلمة نفسها توحي بالتطلع الإسلامي للسيطرة والعدوان، وبمؤامرة على نطاق عالمي.

٧- الإرهابي: ونصل في الأخير إلى أحدث تمثيلات المسلم في الغرب، حيث يتم النظر إليه كإرهابي، فيما استطاع الإعلام الغربي، وبخاصة عقب أحداث سبتمبر، أن يحول الإرهاب والعنف والتعصب إلى ظواهر إسلامية عربية، ويجعل مناه بديهة في الوعي واللا وعي الغربيين.

ويعاين إدوارد سعيد صورة الإسلام في الغرب، أثناء أزمة النفط في بواكير سبعينيات القرن العشرين، بأن هذا الدين أضحى بمثابة كبش الفداء المثالي، مع تشويهه من قبل وسائل الإعلام الغربي بأثر دوافع دنيئة، ونظرتها إلى المسلمين على أنهم مجهزون للنفط أو إرهابيون محتملون، إضافة إلى أن النفور من الإسلام قد امتد إلى كامل المشهد السياسي الغربي، حيث: بالنسبة لليمين، يمثل الإسلام البربرية، وبالنسبة لليسار، ثيوقراطية القرون الوسطى، وبالنسبة للمركز نوع من الغرابة التي لا طعم لها[٦٥].

وتهل أحداث سبتمبر، لتؤجج صراع جدل عقيم ومتقادم بين الإسلام والغرب، فتزيد من حدة الاتجاهات السالبة نحو الإسلام مع ربطه بالإرهاب، وتترجم على أنها هجوم على القيم الغربية من حرية وتسامح. ولم يجد الإعلامي الأمريكي توماس فريدمان Th. Friedman حرجًا في تشبيه مدينة نيويورك المستهدفة على أنها "مكة التسامح"، في مواجهة "مكة التعصب" التي ينتسب إليها أسامة بن لادن وأنصاره وهو ما كان أدعى إلى تصاعد شعور التعصب Fanaticism ضد المسلمين والعرب المقيمين في الغرب، إلى درجة قصوى من الانغلاق والتصلب، باعتبارهم "عملاء خاملين" Sleeper agents للتنظيمات الإسلامية، مما أوجب اتخاذ إجراءات وتدابير ضدهم، تقوم على أسس تمييزية في الدخول والتسجيل والإقامة والتحرك[٦٦].

والحقيقة أن هذه الأحداث، لم تكن سوى الغطاء والقناع الذي يخفي جذورًا تمتد لسنوات خلت، في إطار حملة التخويف من الإسلام والمسلمين، منذ طرح الرئيس

الأمريكي الأسبق ريتشارد نيكسون R. Nixon نظرية: الإسلام هو الخطر البديل عن الشيوعية.

وما بين أحداث سبتمبر واحتلال الولايات المتحدة لأفغانستان والعراق، يمكن الحديث عن حلقة مواجهة جديدة بين الإسلام والغرب، مثلت مشاهدها تجسيدات مختلفة لصراع واحد بين إرادة القوة الإمبريالية النافذة في عالمنا اليوم، وردة فعل معارضة لمزيد من هيمنتها على أقطار العالم الإسلامي.

ذلك أنه، وعقب هذه الأحداث، ازدادت المقاربات السالبة للعرب والإسلام، من جانب نخب ثقافية وسياسية أمريكية، واتخذت منطلقات ثلاثة أساسية: استخدام الاستشراق الجديد كما ورد لدى هنتنجتون قبلاً، وشيوع أطروحات الأصالة في وسائل الإعلام، وتبني بعض تلك الأفكار من جانب الإدارة الأمريكية.

وهكذا اشتد الهجوم على الإسلام، وتناءى تراث التسامح الأوروبي، الذي صاغه: كاستليون Castellion، وسبينوزا Spinoza، وجون لوك J. Locke، وبيير بايل P. Bayle، وبعثت من جديد حجج العصور الوسطى، بعد أن أضيفت إليها زخارف عصرية، وصورت الجماعات الإسلامية المتشددة على أنها شبكة من التنظيمات الخطرة، التي يغذيها حقد "بربري" على الحضارة الغربية.

ونورد هنا مقالاً نُشر في إحدى الدوريات الأمريكية، ينضح بالتمييز ضد العرب والمسلمين في أعقاب هذه الأحداث، حيث يذكر: "لقد سبق أن رأيته، أنت تعلم ذلك: رجل بشرته أدكن من معظمنا، ودائمًا يبدو وكأنه معه شيئًا يخبئه. يغلق أبوابه باستمرار، والله أعلم بما يفعل حقًا عندما يصلي. سمعت أن كل هذا السجود نظام شيفرات لا يفهمه سوى الجهاديون. يعني نحن لسنا عنصريون، ومن حق الناس أن يكونوا أي عرق يريدوه، ما داموا لا يغمسون وجهنا فيه. هؤلاء الناس يرتدون عماماتهم، وحين يخلعونها يحاولون أن يخفوا حقيقة ارتدائها، لأن ذلك هو العربي، خبيث، وليس هذا ما نقوله نحن فقط، بل العلم. اقرأ إنجيلك، ستجد ما يقوله تمامًا في القسم حول النار والغضب الإلهي والمحق. إنهم شر، عرق شرير، ويجب مراقبتهم ليل نهار،

والآن نحن لا نقول أن لا حق لديهم في البقاء هنا، كل ما نقوله أنه إذا كان لهم هذا الحق، فعلينا أن نراقبهم، وأن نعطيهم (علقة) بين الحين والآخر، لمجرد أن نبقيهم صادقين"(٦٧).

ويتصاعد التعصب ضد المسلمين، مع تواتر التواجد الإسلامي، وتزايد أعداد "مسلمي الشتات" في الغرب (يبلغ عددهم في أوربا ١١,٦ مليون)، وما صاحبه من ظهور مجتمعات مسلمة مستقرة في معظم مدن الغرب، إثر انتهاء حقبة العمالة المهاجرة المتنقلة، وتمسك غالب أعضاء هذه المجتمعات برموزها الدينية"(٦٨).

فالسائد هو معاناتهم من التمييز والعنصرية، من قبل خبراء التخويف وباعة الرعب وأعداء حقوق الإنسان وقوى اليمين المتطرف، عن طريق محاربتهم في قيمهم وأرزاقهم، والتضييق عليهم، ليس باتهامات الإرهاب الجاهزة، بل بفرض قيود عليهم، من عينة ضرورة اجتياز المسلم منهم لاختبار ولاء، وإلزامه بمتابعة دروس الاندماج وتعلم اللغة الوطنية، وتصنيفهم إلى فئات ثلاث (مستوعبين Assimilated، ومندمجين In-tegrated، ومتمردين Rebels)، والحيلولة دون ممارستهم لشعائرهم الدينية (مراقبة الجماعات الإسلامية وخاصة أماكن الصلاة والقادة والمنظمات، التشدد في بناء المساجد أو تسيير أعمالها، ما يتعلق بالذبح حسب الطريقة الإسلامية، بناء المقابر، حظر ارتداء الحجاب في المؤسسات التعليمية والتهديد بالطرد، منع الجنازات من المرور في الشوارع، إضافة إلى وضع العراقيل في وجه طالب الإقامة أو الهجرة، والتهديد بالترحيل القسري، وإلقاء القنابل الحارقة على المساجد، ونبش القبور، والاعتداء على الأفراد وإذلالهم بوسائل الاشتباه والمراقبة والمقاضاة، ومعاملتهم في أحسن الحالات على أنهم "ضيوف مؤقتون Temporary Guests..".

وتزامن إخفاق الغرب في دمج هذه الجاليات الإسلامية على أراضيه في قنواته التربوية والعلمية، مع اعتماده الصورة التي تقدمها بعض الجماعات الإسلامية المتشددة، والتي لا تعبر عن النموذج العام للإسلام، إضافة إلى أطراحه جانبًا نتاج

العالم الإسلامي، بما أسهم من منجزات إنسانية وفكرية، والاقتصار على أخطاء من هنا وهناك.

ساعد على ذلك، أن صورة العدو الشيوعي، أيقظت الرغبة لدى أوساط معينة في الغرب لإيجاد عدو جديد، كبديل للشيوعية التي قضت عليها "الرأسمالية ما بعد الفوردية" Post-fordiste capitalism. ولما كانت صورة الإسلام كعدو، مستترة أو كامنة في الغرب منذ ما يزيد عن ألف سنة، كان من السهل إحياؤها مرة أخرى، خاصة مع ضغوط الجماعات الإسلامية المتشددة، التي أيقظت مجدداً روح المواجهة والعداء.

وخطورة تداعيات هذه التصورات والأحداث، لا تكمن في تشويه صورة الإسلام ونظرة المسلمين إلى الغرب فحسب، بل في إغلاق المنافذ المؤدية إلى فهم صحيح للإسلام، وتفهم معقول لقضايا العرب والمسلمين على الصعيد الدولي، بما قد يؤدي إلى ردود فعل يتحكم فيها الإحباط والأفكار المسبقة، وتترجم في إطار من التصادم والنزاع، يكون الغرب أعده سلفًا لتحرك المسلمين ضمنه، أو على الأقل لم يترك لهم خيارًا آخر(٦٩).

وفي المجمل، دأب الغرب على نسج خطاب مشوه حول الإسلام يتسم بروح نقدية غليظة، تفتقد لأي ود أو تواصل مع ثقافته أو ديانته، مستخدمًا لهجة تنطوي على شعور وسواسي، واع أو غير واع، بالتفوق وبالميل إلى الهيمنة، وإحالة الماضي العربي الإسلامي إلى كينونة ميتة غير قادر على التوليد والفعل، الأمر الذي يمثل مصادرة غربية للتاريخ العربي الإسلامي، بهدف توظيفه لصالح الحضارة الغربية وثقافته(٧٠).

ذلك أن هذا الخطاب عاين الإسلام دينًا وثنيًا، يحض على العدوانية والعنف، ويدعو إلى الشبقية والشهوانية، ويشكك في نبيه الكريم، يوصم حضارته بالاستبداد السياسي وغياب الحرية، وينظر للمسلمين كعملاء للشيطان، ومناصرين للعنف من خلال الجهاد، وكلها تمثلات تصب في فخاخ الاستدراج والاستنزاف، وتثبيت الانكسار وتعميقه في العقل وفي الإرادة لدى العرب والمسلمين، عن طريق استثارتهم من حين لآخر بما يدفعهم أكثر إلى العزلة.

ويفضح نورمان دانيل N. Daniel هذا التداول المتواتر في الأدبيات الغربية للصورة المسيئة إلى العالم الإسلامي، ويراه صورة مضحكة فظة، تنم عن نوع من الطقسية، بأكثر مما ترجع إلى حكم حصيف، حاول بها الغرب أن يريح ضميره من عمليات السيطرة والاستغلال التي مارسها عليه(٧١).

والأمر هنا يتعلق بأنه، ورغم طغيان الأصوات الحادة والعنيفة، من جانب متعصبين ومحرضين في الغرب، فليس في المستطاع إغفال أصوات أخرى، امتلكت روحًا متسامحة تجاه الإسلام، وتنادت بتفاهم متبادل بينه وبين بقية الأديان، ودافعت عن عدالة الفتوح الإسلامية، وكافحت ضد الافتراء على النبي الكريم، وقدمت وصفًا موضوعيًا لإيمان المسلمين، وأزعجتها مواقف الظلم التاريخية التي وقفتها شعوبهم من الإسلام كدين وجماعة وحضارة، وطالبت بتعايش سلمي مع العالم الإسلامي، واستقباله كنظير، وبحثت عن قواسم تنمية مشتركة مع أقطاره، ووقفت مع حقوق المسلمين في الغرب.

وتبلور هذا التوجه، مع بزوغ تيار فكري جديد منتصف القرن العشرين، عرف باسم ما بعد الاستعمار Post-colonialism يتقصى ويطور مقترحات حول الآثار الثقافية لغزو أوربا على لغات وعادات ونظم تعليم مستعمراتها، وتباين الصلة بين المعرفة الغربية والسلطة الاستعمارية، وطبيعة استجابات تلك المستعمرات بإزائها.

ويشارك في هذا التيار مفكرون عديدون: (أندريه جوندر فرانك، هومي بابا، بيتر جران، جياتري سبيفاك، بيل أشكروفت...)، ممن يرفضون ويدينون سياسة وفكر الغرب ضد الشعوب الأخرى، لأنهم رأوا فيه انتهاكًا لحقوق الإنسان.

الفصل الخامس

المعرفة الملغومة

ومع أن الباحث يصادف، من حين لآخر، في المدونة الإسلامية عبارات عدائية وجارحة إزاء الغربيين (الكفرة، كلاب الروم، الجنس الملعون، الشيطان الأعظم..)، فإن عنف العبارة، والقذف الصريح للإسلام، والمتسم بالمبالغة وتجاوز الحدود، إنما نجدها على صورة أوسع وأوضح في تراث القرون الوسطى الأوروبية (قصر عمل النبي الكريم قبل البعثة على قيادة القوافل التجارية، استقائه تعاليم دينه من اتصاله باليهودية والمسيحية، النظر إلى الزكاة كمساهمة في الإنفاق على الحروب، التشكيك في رحلة المعراج، رسم صورة شهوانية لجنة المسلمين، اجتزاء بعض الآيات القرآنية عن سياقها..)، وكلها سواء على هذا الجانب أو ذاك تعبيرات وتصورات تتلبسها قبليات عاطفية وثارات نفسية.

وفي المجمل، تساكنت في مساحة العلاقة بين الإسلام والغرب، عبر هذه المساهمات البحثية، معرفة ملغومة متبادلة بين الطرفين، ظلت حاضرة بردمها ورميمها، لا حدود لصيغها المظهرية واضماراتها الدلالية، بالنظر إلى تجلي تنويعات الواقعي والرمزي، المرئي والموارب، المرجعي والذاتي، والسياسي والديني في إسناداتها، بما يعني عدم إمكان معاينة أي منهما للآخر، بوساطة هذه المعرفة، كانعكاس للواقع وحده، بل كتشكيل قصدي، يرسم حدوداً لكيانه الثقافي والجغرافي والعرقي والديني، وتحكمه تضاريس العلاقة معه.

وما لبثت هذه المعرفة أن تحولت على المدى إلى تشويهات وصور نمطية للآخر، منعكسة في مخيلة الطرف الآخر، فيما اخترع الغرب إسلامه، والإسلام غربه، كل من موقعه، وكل بطريقته وآلياته، لدرجة باتت فيها أقرب إلى اعتبارها حارسة للذاكرة، ما جعلها حاضرة باستمرار، توجه التجارب مع هذا الآخر، على نحو لم يسمح في أحيان عديدة، بالتساؤل عن واقعه وحقيقته، فيما ترزخ هذه المعرفة تحت ضغوط المسبقات والأحكام القبلية والتخيلية، وتكتسي نوعًا من التثبيت يجعلها تفلت من هيمنة الوعي، بل وتفرض عليه، وربما على اللا وعي، سطوة لا مهرب منها ولا فكاك، مكرسة إرادة التهميش والاستبعاد والانحياز بأقصى تمظهراتها.

ونبدأ هنا بقضايا رئيسية أربع، يتعكز عليها الغرب في نظرته إلى العالم الإسلامي، وتتعلق: بالاستبداد والأصولية والعنف ومكانة المرأة، وهي قضايا أضحت عبر مداومتها في الخطاب الغربي، على تباين مستوياته واستثماراته ومراميه، عرضة لتشويهات متشظية، تم إنتاجها في حاضنة توفر فيها منطق الاستعلاء الغربي، وهيمنة لائحته المصطلحية والفكرية تجاه الآخر، وغذتها ذكريات الماضي بتراكماته وظروف الوهن الراهنة التي تجتاح العالم الإسلامي (فشل معظم برامجه التنموية، اجتياح البعض من أقطاره، تأييد الغرب المطلق لإسرائيل، إحباط مسيطر على غالب شعوبه بشكل يجعله عاجزًا عن الإمساك بزمام أموره وتعبئة قواه..)، لدرجة بسطت فيها هذه التشويهات رداءها على مختلف التوجهات الغربية بإزاء هذا العالم، حين جرى زرعها في العقل الغربي عبر قنوات عديدة (الكتب المدرسية، الحكايات الشعبية، أعمال الفن ووسائط الاتصال الجماهيري، البحوث والدراسات..)، ما يجيز هنا تفصيلها.

أولاً- الاستبداد: وقد روج الغرب لمفهوم الاستبداد، ووضع الإسلام في إطاره، ودأب على الربط بين التخلف والإسلام وشيوع الاستبداد، حين اعتبره حالة مستدامة في العالم الإسلامي، بدأت مع نظام الخلافة حتى نظرية ولاية الفقيه، مستنتجًا معه تعويق طريق التحول الديمقراطي في هذا العالم.

ويعني الاستبداد انفراداً بإدارة شئون المجتمع من قبل فرد أو مجموعة أفراد، عن طريق الاستحواذ والاستيلاء والسيطرة من دون وجه حق، مع استبعاد الآخرين، وإهدار مبدأ المساواة في حق المشاركة وإدارة شئون الدول والمجتمع.

ويعرفه ابن خلدون باعتباره صفة الطور الثالث من عمر الدولة، وفيه يستبد صاحب الدولة على قومه، وينفرد دونهم بالحكم واصطناعه الرجال واتخاذ الموالي والصنائع، لمقاومة أهل عصبيته وعشيرته المقاسمين له في نسبه[١].

ويراه عبد الرحمن الكواكبي السبب الأساسي في تخلف العرب والمسلمين، وجاءت رؤيته له في معرض تشخيصه لعلل "الفتور العام" التي يعاني منها المسلمون، مقترحًا تداركه بمعالجة المسألة الاجتماعية، وتنوير الأفكار بالتعليم، والقضاء على جهالة الأمة، وتأكيد الشورى الدستورية، وتجديد النظر في الدين[٢].

على أنه، ورغم جواز الحديث عن أشكال من الاستبداد عانتها، ولم تزل أقطار في العالم الإسلامي بهذه الكيفية أو تلك (صوغ قوانين استثنائية مقيدة للحريات، عدم توفير ضمانات إجراء انتخابات حرة ونزيهة، عدم إتاحة الفرصة أمام التيارات السياسية المحجوبة عن الشرعية، والالتفاف على مطالبها، سيطرة الدولة على وسائل الإعلام، تدني الحقوق والحريات الأساسية، عدم تداول السلطة)، إلا أن ثمة محظور يواجه هذا الحديث، يتمثل في أن التسليم بسيادة الوجه الآخر للاستبداد، أي الديموقراطية، يقتضي أن يُعزى إلى الثقافة الغربية، المنتجة لها قيمة تمنحها تشامخًا واستعلاء على الثقافات الأخرى.

ويخطئ برتران بادي B. Badie هذا التوجه، حين يرى تراود تداعياته مع احتلال الديموقراطية الغربية موقفًا عالميًا، لا ينازعها فيه منازع، إلا بإجراء تحولات عميقة في بقية الثقافات، ويدفع بالموقف إلى حدود أبعد، مذكرًا بتبسيطته، فالديانات غير الغربية كالإسلام بخاصة، يدعي بناء على هذا الافتراض الذي تم التسليم به، أنها عوائق في سبيل التحول الديمقراطي[٤].

ومع ذلك ورغمه، فقد برهنت بعض من الوقائع الحاضرة أن اتخاذ عدد من الأقطار الإسلامية لنهج الانتخابات كإحدى وسائل الديموقراطية، ليس بكاف لكي تنتفي عنها صفة الاستبداد، وهو ما يتضح لدى الإعلامي الأمريكي فريد زكريا، القريب من دوائر صنع القرار هناك.

فقد راعه النجاح الذي أحرزته بعض الجماعات الإسلامية في الانتخابات (استعادة طهران لهجة ومناخ وصوت الثورة الخومينية إثر نجاح الرئيس أحمدي نجاد، فوز الإخوان المسلمين بخمس مقاعد البرلمان في مصر، تقدم كتلة حماس نحو السلطة في فلسطين..) فاقترح على العالم الإسلامي أن يبحث له عن أسلوب آخر، بعيد عن طريقة الانتخابات.

صحيح أن الانتخابات لديه "تمثل مزية مهمة للحكم، ولكنها ليست المزية الوحيدة"(٥)، وهو ما حدا به إلى التفريق بين ديموقراطية ليبرالية تختص بها الشعوب الغربية، وأخرى غير ليبرالية تحتاج بقوله إلى معدات ومعالم إرشادية جديدة، رغم تأكيده بأن الديموقراطية هي أيديولوجية واحدة(٦).

الأمر إذن على ما يبدو، قرين إصرار الغرب على تثبيت الاستبداد كصفة ملازمة للعالم الإسلامي، بما يتفق مع التوجهات الغربية ومصالحها.

ثانيًا- الأصولية: وتمثل الأصولية قضية أخرى من القضايا التي يحلو للغرب ربطها بالإسلام، رغم تواجدها في كافة الأديان.

وبقطع النظر عن مدى دقة ترجمة كلمة Fundamentalism الإنجليزية بكلمة أصولية العربية، فإن هذا المصطلح يشير في كل الأديان إلى شكل من أشكال الوعي المؤسس علي التمسك بحرفية النصوص، أو العودة إلى الأسس Fundaments، في محاولة لتنقية الدين من شوائب علقت به بما يشي ادعاءه بملكية الحقيقة المطلقة، وبالتالي وجوب فرضها على الجميع(٧)، وتؤكد شواهد التاريخ، أن النزعات الأصولية تزدهر وتستمر خلال فترات الأزمات الصعبة، كما في السنوات التي سبقت الحرب

العالمية الأولى وأعقبتها، وصولاً إلى أزمة الكساد الكبرى، وتصاعدت أيامها في الولايات المتحدة الأمريكية، عبر معاداة فكرة التطور ومحاربة تدريسها في المؤسسات التعليمية، حتى جرى فرض حظرها في عدد من ولاياتها[٨].

ويضع حسين أمين ظهور الحركات الأصولية في سياقها، حين يذكر.. أنه في المجتمعات التي تمر بهزات عنيفة، أو تطورات ضخمة متلاحقة، كثيراً ما تظهر جماعات دينية انعزالية، تميل إلى أن تغلق الأبواب على نفسها في عالم خاص بها، وتقلل إلى أقصى حد ممكن من صلاتها وعلاقتها ببقية العالم[٩].

وفي المنطقة العربية، ظهرت منذ العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر، موجة "صحوة" سلفية دينية، اصطلح على تسميتها بالأصولية الإسلامية رغم اعتراض البعض على هذه التسمية، وتصاعدت عقب هزيمة ١٩٦٧، واكتسبت أبعاداً خطرة مع نهاية القرن العشرين، عبر تشجيعها تارة (الحرب الأفغانية ضد الاتحاد السوفيتي)، واستفزازها بعد ذلك.

ويتناول رون جيفز R. Jeeves الحركات المؤيدة للإحياء والثورة الإسلامية، ومدى صحة وصف هذه الحركات بالأصولية، وتأثير تصنيفها كاستجابة دينية عالمية لعولمة العلمانية الرأسمالية الاستهلاكية المعاصرة. ويتطرق جيفز إلى الانقسامات الأكاديمية بين دارسي هذه الأصولية، طارحاً منظورين مختلفين: الأول، يركز على نماذج معينة لرد الفعل الإسلامي في مواجهة الحداثة كجزء من ظاهرة دينية عالمية. وينظر أصحاب هذا المنظور إلى المصطلح باعتباره اسماً أو مفهوماً لظاهرة عامة موجودة في العديد من التقاليد الدينية المختلفة، بما يقود إلى تحليل يبحث عن استكشاف الأسباب العالمية التي توجد نفس رد الفعل الديني في مختلف أنحاء العالم، وإن أخذ البعض على هذا المنظور استخدامه لمصطلحات تقع جذورها في التقاليد الغربية المسيحية تحديداً.

أما المنظور الثاني، فيرى أهمية الحاجة إلى النظر بصورة فاحصة إلى الملامح المميزة للإسلام، والتي تجعله مختلفاً عن أي تقاليد دينية أخرى، باعتبار أن تعميم استخدام مصطلح الأصولية على كل الأديان، لا يراعي التقاليد الدينية والتطورات

التاريخية المتفردة والممارسات والمعتقدات الخاصة بكل دين، ويتميز هذا المنظور بأنه يتجنب أخطار التبسيط، وفرض مصطلح، نشأ في ظل تطورات تاريخية معينة مرتبطة بالديانة المسيحية في أمريكا الشمالية المعاصرة على أديان أخرى(١٠).

ومع ذلك، يجوز القول أن الصياغات السالبة للبعض من الحركات الإسلامية، لعبت دورها في إضعاف تراث التسامح والإيمان بالتنوع في العالم الإسلامي، حين تبنت التطرف والغلو، ورفض الإقرار بالمعرفة البرانية والانغلاق أمام المنظومات المعرفية الحديثة، والمبالغة في الاعتداد بالذات، واتخاذ أسلوب الإقصاء والتكفير والتجييش والوهم باجتراح المعجزات، كي يقف سداً في وجه ما تتصوره من هيمنة حضارية للغرب، بماديته وعلمانيته ودهريته.

ثالثًا– العنف: ونأتي إلى ثالثة التشويهات التي تتواتر في مساحة الإدراك الغربي نحو الإسلام، وتتصل باعتباره دينًا عدوانيًا، شعاره السيف والحرب والقتال، وما ترتب على ذلك من تغذية مشاعر عدائية تجاهه، ووصم المسلمين بالإرهاب، ومن ثم فهم يمثلون تهديداً للغرب(١١).

ولقد يكفي للدلالة على خطأ هذا التصور، أن إحدى أكبر الدول الإسلامية في العالم، هى أندونيسيا، والتي يصل تعدادها إلى نحو ربع مليار نسمة، أي ما يقارب تعداد الدول العربية مجتمعة، لم يدخلها العرب المسلمون بالسيف وإنما دخلها الإسلام بقوة العقيدة.

لكن الخطاب الغربي، وفي محاولة منه لتأكيد هذا التصور، يلجأ إلى تحويل المصطلحات الدالة على العنف Violence عن محيطها الصحيح، بتفريقها إلى مفاهيم مضللة وكيانات متعددة وغير متمايزة، من قبيل الإرهاب Terrorism كضرب أقصى من استخدام العنف، والفوضوية Anarchism كعنف عشوائي، والتمرد والتطرف والشغب كتسميات انحرافية Labeling، بهدف كبح جماح اللجوء إليها، وتشتيت الدوائر التي تتحرك في داخلها، وتشويه سمعة فاعليها، والمساواة بينها وبين أعمال السطو والنهب، والحيلولة دون أي اعتبار آخر لها إلا اعتبار الجريمة العادية التي تدخل في نطاق التجريم، دون التفريق في أهدافها بين غايات تحررية أو عدوانية.

وعلى سبيل المثال، يعتبر هذا الخطاب أن الغارات المتتالية لإسرائيل على مخيمات الفلسطينيين هى إجراءات وقائية، بينما ينعت مظاهر المقاومة الفلسطينية بالإرهاب. والمفارقة أنه لم ينتبه إلى وجود ما أصبح يُطلق عليه الإرهاب، إلا بعد أحداث سبتمبر ٢٠٠١، رغم ظهور منظمات إرهابية عديدة قبلاً في كل أرجاء العالم تحت رعاية أجهزة الغرب الرسمية تحديداً.

على أن أحدث ما يتخلل تبريرات الزعم بأن الإسلام هو دين عنف كنغمة أساسية، هى فكرة الجهاد، خاصة حين اتخذتها جماعات إسلامية متشددة شعاراً لها في الآونة الأخيرة، لإضفاء صفة الشرعية على ممارستها، وإن جاز القول أن الغرب هو الذي احتضن هذه الجماعات، وأتاح لها حرية الحركة والتنظيم وجمع الأموال والأسلحة، حتى اشتد ساعدها وانقلبت عليه. ويؤكد فواز جرجس على: أن "الجهاديين" لا يشكّلون غالبية المسلمين، كما يصورهم الإعلام الغربي، فهم لا يعدون أن يكونوا أقلية ضئيلة، لا توجد لهم بنية فوقية ولا جبهة إسلامية موحدة، وأن معظمهم يعتنقون الرأي القائل بضرورة التصدي "للعدو القريب" أي لنظم الحكم في بلادهم وليس الاهتمام "بالعدو البعيد" أي الولايات المتحدة، التي جعلتها القاعدة هدفاً أساسياً لها(١٢).

والأمر هنا يتعلق بإغفال الخطاب الغربي، عن عمد، تفسيرات أخرى لمصطلح الجهاد، حيث لا يركز الفقه الإسلامي على الناحية القتالية فيه فحسب، بل يمتد ليشمل البعد المدني والاجتماعي مثلما في حملات التطعيم، والبعد القيمي باعتباره جهاد النفس، أي تهذيبها من خلال العبادة والتأمل والدرس.

رابعًا- مكانة المرأة: وبجانب الاستبداد والأصولية والعنف، ظلت الأفكار المبتذلة عن المرأة المسلمة، والتي فرضت نفسها بقوة على الفكر والمخيال الشعبي، سارية في أوربا منذ العصور الوسطى.

وأسهمت فكرة الحريم في تشكيل صورة مشوهة وضبابية للحياة الاجتماعية الإسلامية، من خلال بلورة مفهوم دوني للمرأة الشرقية العربية، والمسلمة على نحو خاص.

وتورد مُهجة قحف M. Kahf أن استحواذ هذه الفكرة على المخيال الأوروبي، بدأت منذ القرن السابع عشر، مع ما كان يدور في أبهاء قصور السلطنة العثمانية(١٣).

وغذت هذه الفكرة أعمال تشكيليين أوربيين، قدموا في أعمالهم مناظر لا حصر لها لنساء مسلمات شبه عاريات في قاعات الحريم، مضطجعات في حالة من الخدر على الوسائد، أو يرقصن بشبق في البلاط الملكي، أو يتم عرضهن بطريقة مثيرة للحواس في أسواق الرقيق، أو يتمايلن الواحدة نحو الأخرى في الحمّامات التركية.

كذلك اكتسبت الترجمة "الماجنة" التي قام بها الشاعر الإنجليزي سير ريتشارد بيرتون Sir R. Berton لحكايات ألف ليلة وليلة، تحت مسمى (الليالي العربية) The Arabian Nights، شعبية كبيرة في انجلترا الفيكتورية منتصف القرن التاسع عشر، وباتت منهلاً لمزيد من التخيلات الأنثوية والجنسية عن المرأة العربية المسلمة، لدى كثير من الباحثين الغربيين، وفيها تستغل شهرزاد معرفتها وتعليمها في إنقاذ حياتها طيلة ألف ليلة وليلة، بسرد سلسل لا تنتهي من الحكايات المثيرة لرغبات أميرها الحسية، والمحافظة على حب الاستطلاع والفضول لديه.

وأثناء عمله كقنصل في دمشق عام ١٨٦٩، ادعى بيرتون اكتشاف فصول مفقودة عن الشذوذ الجنسي لدى المسلمات، من كتاب التونسي الشيخ النفزاوي (الروض العاطر)، وقدمه مترجمًا على شكل طعوم فولكلورية نيئة، كموضوع للاستيهام وتناهب روائح الشرق في أرض "التوحش" الجميل، جريًا وراء دغدغة مشاعر القارئ الغربي(١٤).

لهذا وغيره، تبلور موضوع المرأة كعنصر أساسي في منظومة الغرب عن الإسلام منذ أواخر القرن التاسع عشر، على هيئة الكائن الجاهل المكبوت، الخاضع، التي أجبرته الثقافة الإسلامية على العيش مع زوجات أخريات، والاسترقاق خلف الحجاب.

ويُنوه هنا أن الإسلام لم يخترع تعدد الزوجات، حيث اليهودية سمحت للرجل بذلك، وما فعله الإسلام هو تنظيمه وتقييده بأربع زوجات، لكل منهن الحقوق الأسرية وحقوق الميراث. ومع ذلك، فإن هذا التعدد يمكن ممارسته فحسب في ظل ظروف معينة،

مثل المرض أو عدم الإنجاب عند الزوجة الأولى، أو وفاة الرجال في الحرب، شرط المساواة في معاملة الزوج لزوجاته. أما الحجاب، فإن جون وليامز J. A. Williams، أستاذ تاريخ الشرق الأوسط في جامعة تكساس، يرى: أن ظاهرة العودة إليه كتعبير سياسي واجتماعي، تأتي معاكسة لما حدث أثناء القرن العشرين من إصلاح اجتماعي، كان من مظاهره إلغاء الحجاب، والإصلاح الذي أصاب قوانين الأحوال الشخصية، مع ازدياد فرص التعليم والعمل للمرأة.

وفي حين يرى البعض في العودة إلى الحجاب تراجعًا إلى الوراء، يركز وليامز على الدوافع التي أدت إلى بروز هذه الظاهرة، كتعبير عن انتماء المرأة المسلمة وعودتها إلى الجذور، بعد عجز البدائل الغربية عن حل مشكلاتها الاقتصادية والاجتماعية، ذلك: "أن اعتراض هؤلاء النساء ليس على التحديث، بل على أساليبه الزائفة، فظاهرة الحجاب إذن هى محاولة لتطوير استجابة إسلامية لمواجهة هذه الفوضى الاجتماعية، والشعور بالفقر الروحي"(١٥).

ورغم ذلك، يجوز القول أن المرأة وفي العديد من الأقطار الإسلامية لم تتحقق لها، بعد حيثيات تمكنها سواء على مستوى الحقوق Rights: (إتاحة فرصة التعليم والعمل، الحد من معدلات وفيات الأمهات أثناء الإنجاب، المشاركة النشطة في الحياة الاقتصادية..)، أو على مستوى التمثيل Represention: (منحها حق الاقتراع والترشيح، تشكيل منظمات نسائية غير حكومية، المشاركة في صنع القرار..)، أو على مستوى الاعتراف Recognition: (تمكينها من القدرة على أن تصبح أكثر وعيًا وثقة بالنفس، حرية التعبير..)(١٦).

الفصل السادس

طـــروحات

ومع تواتر الوقائع والصور النمطية التي تتلبس علاقة الإسلام والغرب، يلوح هنا سؤال: هل تراه يقف الطرفان على مرافئ متباينة؟

إن ما يعطي وجاهة لهذا السؤال، هي تلك الازدواجية الموسومة في الوعي على الجانبين: فالإسلام راهنًا بالنسبة للغرب موضوع مزدوج، كموقع وبترول، وأيضًا منافس، والغرب كذلك بالنسبة للإسلام، فهو ومنذ أوائل القرن الماضي، المثل والقدوة، حرية وديموقراطية وتقدم، ولكنه وفي الوقت نفسه، توسع واستعمار وهيمنة وإمبريالية وعولمة. بيد أن الأمر الملح في هذا الصدد، هو استيضاح السبل نحو تحرير هذه العلاقة من الأفكار الموروثة المسبقة، ومن فعل الاحتقان الذي يكتسحها، أو على الأقل تخفيفه وتطويقه والحد من مظاهره وآثاره السالبة.

وفي محاولة للاقتراب من هذه السبل، يلاحظ تعددها، وإن راوحت في الأساس بين التعويل على المنظمات والمواثيق الدولية، أو اللجوء إلى التفاوض حول تسوية النزاعات، أو الإسهام في إعادة تأهيل الذاكرة الجمعية للشعوب بما يوجب تفصيلها كالتالي:

أولاً- المواثيق الدولية:

ويشار هنا تحديداً إلى مدى إسهام المنظمات الدولية ومواثيقها في احترام الأديان ورفض الاحتلال، باعتبارهما قضيتين أساسيتين يعاني منهم حاضراً العالم الإسلامي في علاقته بالغرب.

بالنسبة للأديان، تنص مواثيق هذه المنظمات على احترام الأديان وحماية التنوع الثقافي، حيث المبادئ والمفاهيم التي تتضمنها تدعو إلى احترام الآخر وعدم التمييز بين الأشخاص على أي أساس.

ومن أهم المواثيق، التي تضمنت تلك المبادئ والمفاهيم، ميثاق الأمم المتحدة، الذي أكدت مادته الثانية أن من أهم مقاصد هذه المنظمة الدولية ومبادئها، تحقيق التعاون الدولي لترويج وتشجيع احترام حقوق الإنسان والحريات الأساسية للناس جميعًا، دون أي تمييز بسبب العنصر أو النوع أو اللغة أو الدين.

بل إن المواثيق الدولية قيدت الحق في حرية التعبير، بعدم المساس بحقوق الآخرين وسمعتهم، وذلك على النحو المنصوص عليه في المادة (١٩) من (العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية) لعام ١٩٦٦، فضلاً عن أن المادة (٢٠) من الوثيقة نفسها ألزمت الدول بسن القوانين اللازمة لحظر أية دعوة إلى الكراهية القومية أو العنصرية أو الدينية، تشكل تحريضًا على التمييز أو العداوة أو العنف[١].

وقد أضحى حظر التمييز ضد الأشخاص أو المجموعات على أساس ديني، يشكل قاعدة دولية مستقرة ومعترفًا بها من كافة الدول والشعوب، وتم تقنين تلك القاعدة على المستوى الدولي منذ أكثر من نصف قرن في المادة الثانية من (الإعلان العالمي لحقوق الإنسان)، والتي جاء نصها على النحو التالي: "لكل إنسان حق التمتع بكافة الحقوق والحريات الواردة في هذا الإعلان، دون تمييز من أي نوع، كالتمييز بسبب العنصر أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين أو الرأي، سياسيًا وغير سياسي، أو الأصل الوطني أو الاجتماعي، أو الثروة، أو المولد أو أي وضع آخر..".

وتؤكد العديد من الوثائق الدولية، الصادرة عن منظمة الأمم المتحدة وأجهزتها المختلفة، حرية الأشخاص في الدين والعقيدة، وعدم التمييز ضدهم على هذا الأساس، وكذلك تدعو الشعوب والدول إلى تبني سياسة التسامح، والتي تقضي بنبذ ازدراء الأديان وحظر المساس بالمقدسات الدينية[٢].

ونفس هذا المعنى، رددته وثائق دولية أخرى منها (إعلان الأمم المتحدة بشأن: القضاء على جميع أشكال التعصب والتمييز القائمين على أساس الدين والمعتقد)، الذي أقرته الجمعية العامة عام ١٩٨١، فقد نصت المادة الثالثة من هذا الإعلان، على: أن التمييز بين البشر على أساس الدين أو المعتقد، يشكل إهانة للكرامة الإنسانية، وإنكاراً لمبادئ الأمم المتحدة، ويجب أن يشجب بوصفه انتهاكًا لحقوق الإنسان، والواردة بالتفصيل في العهدين الدوليين الخاصين بهذه الحقوق، وبوصفه عقبة في وجه قيام علاقات ودية وسلمية بين الأمم.

وأعربت الجمعية العامة، في الفقرة الثامنة من ديباجة هذا الإعلان، عن قلقها البالغ إزاء مظاهر عدم التسامح أو التمييز في الأمور المتعلقة بالأديان، الموجودة في بعض أنحاء العالم، كما نصت المادة الرابعة من الإعلان نفسه في فقرتها الثانية: "على جميع الدول أن تتخذ كافة التدابير لمنع والقضاء على أي تمييز، يقوم على أساس من الدين أو العقيدة في كل المجالات الدينية والاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية..".

وبتاريخ ٦ مارس ١٩٩٦، أصدرت الجمعية العامة قرارها رقم (٥٠/١٨٣) بشأن القضاء على جميع أشكال التعصب الديني، وأكدت في ديباجته أن: "التمييز ضد البشر على أساس الدين أو المعتقد يشكل إهانة للكرامة البشرية، وتنكرًا لمبادئ ميثاق الأمم المتحدة، كما أكدت في الفقرة السابقة من الديباجة على ضرورة اتخاذ الدول ما يلزم لمواجهة التعصب، وما يتصل به من عنف قائم على أساس الدين أو المعتقد، بما في ذلك تدنيس الأماكن الدينية، بينما حثت في البند الخامس من القرار الدولي على اتخاذ جميع التدابير لمكافحة الكراهية والتعصب، وتشجيع التفاهم والتسامح والاحترام في المسائل المتصلة بحرية الدين أو المعتقد[٣].

وأخذًا بالمبادئ والقواعد السابقة، ونتيجة تزايد التمييز العنصري ضد الأقليات المسلمة في الغرب، وما واكبه من تعد على المقدسات الإسلامية، أصدرت (لجنة الأمم المتحدة لحقوق الإنسان) بتاريخ ١٢ أبريل ٢٠٠٥، قراراً بشأن مكافحة ازدراء الأديان،

وصدر هذا القرار باقتراح من باكستان، نيابة عن دول منظمة المؤتمر الإسلامي. وعبرت اللجنة في هذا القرار عن بالغ قلقها بشأن النمط السلبي المتكرر ضد الأديان، ومظاهر عدم التسامح والتمييز في الأمور المتعلقة بالدين أو العقيدة، التي تتجلى في العديد من أنحاء العالم، واستهجانها للهجوم والاعتداءات على أماكن العبادة، واستهداف الرموز الدينية.

وطالب القرار المجتمع الدولي، ببدء حوار عالمي للترويج لثقافة التسامح والسلام، المبنية على احترام حقوق الإنسان واختلاف الأديان، كما حث الدول والمنظمات غير الحكومية والكيانات الدينية ووسائل الإعلام على الترويج لهذا الحوار ومساندته[٤].

هذا فيما يخص احترام الأديان وحماية التنوع الثقافي، أما ما يتعلق باللجوء إلى الحرب، والمقصود هنا تحديداً الحرب ضد بلدين إسلاميين هما أفغانستان والعراق واحتلالهما، فقد حددت المنظمات الدولية ومواثيقها كذلك موقفها القانوني.

ويشار هنا إلى أنه منذ عقدت معاهدة وستفاليا عام ١٦٤٨، انشغل شراح القانون الدولي العام في جدل فقهي، حول تصنيف الحرب ما بين مشروعة وباطلة، عادلة وجائرة، وعدوان ودفاع، لكنهم فشلوا في تحديد ما يندرج تحت تلك التسميات، حتى صدر ميثاق الأمم المتحدة عام ١٩٤٥، فعد فيصلاً للتمييز بين عهدين وفقهين للقانون الدولي، وفق معيار الموقف القانوني من الحرب ومدى مشروعيتها: عهد مثله فقه تقليدي ظل سائداً منذ معاهدة وستفاليا حتى قيام الأمم المتحدة، والحرب فيه مباحة باعتبارها عملاً من أعمال السيادة، وهي تكتسب الصفة القانونية طالما عبرت عن إرادة الدولة في اقتضاء حقها، حتى وإن بدأ هذا الفقه بتقييدها فيما بعد بشروط شكلية وموضوعية، لكي تنطبق عليها أعراف الحرب وآدابها، بما يوجب التخفيف من ويلاتها، وإلا عُدت غير ذلك.

أما الفقه الدولي الحديث فتجاوز ذلك، وذهب إلى حد إنكارها كليًا، حين اتجه لا إلى تحريمها فحسب، بل إلى تجنب ذكرها أصلاً، واستبدالها بمصطلح "النزاع المسلح"، فقد جاء الميثاق خاليًا من كلمة "حرب" إلا في الديباجة، وفي معرض الحديث

عن حيثيات إنشاء الأمم المتحدة التي جعلت من السلم والأمن الدوليين أهم أهدافها، وأنها لم تقم إلا من أجل إنقاذ الأجيال القادمة من ويلات الحرب، ذهب الميثاق إلى أبعد من ذلك، حين نص صراحة على منع التهديد عن طريق القوة، فضلاً عن استخدامها. ولهذا يتعين: "على أعضاء الأمم المتحدة أن يمتنعوا في علاقتهم الدولية عن استخدام القوة أو التهديد بها ضد سلامة الأراضي أو الاستقلال السياسي لأية دولة(٥).

وهكذا، فحتى وقت قريب، كان يمكن تبرير العمليات العسكرية فقط، إذا تبدت ضرورة عاجلة وملحة للدفاع عن النفس، بحيث لا تترك خياراً لأية وسيلة أخرى، ودأب القانون الدولي الوضعي في القرن التاسع عشر، على رفض تمييز القانون الطبيعي بين الحرب العادلة والأخرى غير العادلة، ولم يكن العدوان العسكري يخضع لأي نظام، فيما كان يعطي لنفسه الحق في السيطرة على الأرض.

واحتاج الأمر إلى قرن آخر، وإلى الحرب العالمية الأولى، كي يتم الاقتناع بضرورة فرض قيود على هذا العدوان، بدءاً بأول مسعى عام ١٩١٩، حين تم إقرار ميثاق عصبة الأمم المتحدة في فرساي. إذ طبقًا لما ينص عليه هذا الميثاق، يمكن لمجلس عصبة الأمم إصدار توصيات للدول المعرضة لخطر الدخول في حرب. إلا أنه في حال عدم توصل المجلس إلى اتفاق، يكون للأطراف المتنازعة حرية اتخاذ الإجراء الذي تعتبره ضرورياً للحفاظ على الحق والعدل، فيما كانت العصبة تفتقر القدرة على فرض قراراتها.

وفي عام ١٩٢٨، تم إقرار حظر اللجوء للحرب كحل للخلافات الدولية، واستثنت المعاهدة التي وقعتها (٦٢) دولة، الدفاع عن النفس، وإن لم تضع تعريفًا له.

ومع نهاية الحرب العالمية الثانية، طالب ميثاق الأمم المتحدة كافة الدول بالامتناع عن التهديد باستعمال القوة، ونص الميثاق على آلية للتنفيذ، وتم منح مجلس الأمن سلطة تحديد وجود أي تهديد للسلم، أو انتهاكه، أو عمل عدواني، وفرض عقوبات أناط تنفيذها إلى القوات المسلحة، حسبما تقتضي الضرورة.

ومع الغزو على العراق عام ٢٠٠٣، فإن البعض رأوا هذه الحرب ظالمة ولا إنسانية، وطرحوا تساؤلات حول مشروعيتها، وعاينوها كانتهاك لميثاق الأمم المتحدة،

وكتقويض صريح للقانون الدولي، قد يكون مقدمة لانهيار النظام الدولي كله، خاصة وأن دولتي الاحتلال (الولايات المتحدة، وبريطانيا) عضوان دائمان في مجلس الأمن، منوط بهما حفظ الأمن والسلام الدوليين، وليس تقويضهما[٦].

أما عن واجب وسائل الإعلام في مناهضة التعصب والتمييز بسبب الدين، أو الاحتلال بسبب الحرب، فقد صدر عن المؤتمر العام لليونسكو في نوفمبر ١٩٧٨، إعلان بشأن المبادئ الأساسية الخاصة بإسهام هذه الوسائل في دعم السلام والتفاهم الدولي وتعزيز حقوق الإنسان ومكافحة العنصرية والفصل العنصري والتحريض على الحرب، كما نصت عليه المادة الثالثة منه[٧].

على أنه، وبرغم كل هذه المبادئ والإعلانات، أثبتت التجربة أن المنظمات الدولية ومواثيقها لم تحقق فعالياتها في رأب صدع العلاقات بين الدول، بدليل انتهاكات إسرائيل للقانون الدولي بوجه عام، ولقرارات الأمم المتحدة بخاصة، اعتبارًا من أن تأسيسها القائم على زعم الحق الإلهي أو التفويض الديني، يتناقض تمامًا مع أبسط قواعد القانون الدولي، ناهينا عن إنكارها واغتصابها أرض الفلسطينيين وممتلكاتهم، وإجبار الجزء الأكبر منهم على اللجوء خارج بلده، وخرقها وتجاهلها تطبيق كافة القرارات الدولية في هذا الصدد.

ثانيًا - التفاوض:

ويجانب المنظمات الدولية ومواثيقها، ثم من يتحدث عن طرق تسوية النزاع، والتقليل من العدوان، ومنع الحروب، بواسطة دخول الفريقين المتنازعين في تفاوض حول تحقيق أهداف مرغوبة، أو تغيير اتجاهات وآراء أو إقامة مشروعات تعود بالخير على الفريقين.

ويمثل هذا التفاوض واحدة من الاستراتيجيات، التي تعمل على تنقية الأجواء وتقريب وجهات النظر بين الجماعات المتصارعة، والمساعدة في صوغ موافقات متبادلة ومقبولة بينهما، عن طريق تعميم ثقافة التفاوض، كبديل عن ثقافة التصارع والتناحر

والتآمر، بالبحث عن قواسم مشتركة، وإيجاد أرضية كفيلة بحل المنازعات والصراعات الإثنية والعراقية ذات الأبعاد السياسية التاريخية، وتجاوز مشاعر الكراهية وعقد النقص والاستعلاء، الكامنة في التعامل بين الشعوب(٨).

ويظهر راهنًا أن ثمة إلحاح في قيام تفاوض بين الجماعات المتنازعة، من أجل التصدي لغياب التفاهم، وإن بدا هذا التفاوض كإسهام متواضع، يقع بين أهداف مرجوة: (تعديل رهانات العلاقة السالبة، تغيير شروط التواصل بين كلا الطرفين، تدشين سياسة جديدة..)، ونتائج متواضعة، في إطار ينقص الطرف الأضعف فيه قوة المساومة، بما يشي بعدم إمكانه تحقيق أهدافه بين أطراف غير متساوية.

ويدرك المشتغلون بالعلاقات الدولية، أن هناك صعوبات ملحوظة تعوق عملية التفاوض بين الدول، وتسهم في إضعافها، يقف التحيز والتوحيد والإدراكات الخاطئة على رأسها: فالتحيز ينبني على عدم وجود مشاعر أو تفاعل أو اعتماد متبادل بين الطرفين، يزيده حضور تاريخ من العداء بينهما. والتوحيد قد يعوض نمو الثقة لديهما، مع وجود نزعة قوية بين كل طرف، لإظهار مشاعر التفضيل لدى كل منهما. أما الإدراكات الخاطئة، فتسهم بدورها في عدم بناء جسور من التفاهم بينهما، خاصة مع حضور التوقعات السيئة، والقابلية للتحيز، والثقة الزائدة بالتفوق، والخرافات الراسخة، ووجهات النظر النمطية عن دوافع الآخر.

وفي هذا الصدد، قدم توماس اسجود **Th. Osgood** طريقة لإنهاء النزاعات بين الدول، عرفت باسم استراتيجية أسجود **Osgood GRJTR** وتمثل ترميزاتها الحروف الأولى لعبارة المبادرة التدريجية والتبادلية لتخفيف التوتر **Graduated Reciprocation in Tention Reduction**، وتدور حول إنقاص التوتر تدريجيًا، بواسطة تسلسل التدرج بحذر، والإيماءات الواضحة، ما قد يبادر بعملية تعزيز الثقة والتعاون بشكل متبادل.

وتفصيل هذه المبادرة يقوم على أنه إذا أرادت دولة ما أن تخفف من حدة التوتر مع أخرى، وجب عليها أن تعلن من جانب واحد، ودون مفاوضات مسبقة، أنها سوف تتخذ مبادرة استرضائية **Conciliatory Initiative** ترى فيها عملاً وديًا، بحيث تخفف المبادرة ونظيرها المقابل من حدة التوتر.

ولإنجاح هذه المبادرة، يشترط أميتاي إتزيوني A. Etzioni إلى الحد من نشاط الجماعات التي قد يكون لها مصلحة في استمرار هذا التوتر(٩).

ويأخذ البعض على مثل هذا الإجراء عدم فعاليته، إذا تم دون قيد أو شرط، ما قد يحيله إلى نوع من القفز على التاريخ، ناهينا عن فقر مكونات بنيته، وحجاجية منهجه الذي لا يصل إلى التبليغ والتفاعل، لكون آليته الخطابية عرضية، لا تحيل في بنيتها إلى أوجه الحقيقة، بقدر ما قد تكتسي طابع الإذعان والإقرار.

ثالثاً - تأهيل الذاكرة:

وعلى مستوى الأمم المتحدة والجماعات، رأى آخرون أن يتم حصار وتسوية حالات الصراع والاحتقان بينهما عن طريق الإسهام في إعادة تأهيل الذاكرة الجمعية للشعوب، بمثل ما طالب به عالم الاجتماع الألماني يورجين هابرماس J. Habermas بإبقاء الباب مفتوحاً أمام ما أُطلق عليه زيادة التواصل والنقاش الموضوعي والسجال الحر والمشاركة بين الأفراد والجماعات، كسبيل إلى إعطاء الديموقراطية مضموناً حياتياً إيجابياً، يطلقها من أسر الإعلام الموجه والاستثمارات الطبقية والبيروقراطية، فقدم نظريته حول "الفعل التواصلي" L'Agir Communicationnel، حيث في هذا العصر الذي لم يعد يمكن للناس أن يتواصلوا فيه بواسطة عقولهم وألسنتهم، وما أضحى يسمى بالإعلام الموجه، يتضاءل حيز هذا الفعل لصالح آلية التداول وشبكته المسيطرة، بما يوجب إلغاء مركزية الفهم الذاتي Ethnologocentrisme للعالم، والتي تقيم من نفسها نموذجاً ناجزاً تقاس عليه النماذج غير المعترف بها خارج المشروع الثقافي الغربي(١٠).

وفي المقدمة التي كتبها لترجمة بعض من نصوصه، يقول هابرماس: "لقد صار العالم العربي بالنسبة لنا نحن الأوروبيين، أقرب الشركاء وأهمهم، حيث تربطنا بعضنا ببعض، حضارياً، جذور دينية متقاربة، ومحصلات ومراحل فلسفية مشتركة، وإن لم تمح، بعد تلك الآثار التي تركها تاريخ سياسي طويل، مليء بالصراعات والتقلبات،

والذي دار حول البحر الأبيض المتوسط، واتصف في طابعه بالانحياز ومحاولات السيطرة والاستعمار، جنبًا مع عمليات من التعلم المتبادلة على السواء، ولا يسعنا أن نغفل عن أن النزاع الإسرائيلي الفلسطيني، والذي ما زال مستعرًا في قلب العالم العربي حتى اليوم، إنما نشأ إلى حد ما، في قلب أوربا، لكن الأهم من ذلك كله، هو أن نتأكد من مقاييس التعايش المدني، التي نضع عليها وحدها رجاءنا في وسط التوترات المتزايدة التي يعرفها راهنًا المجتمع العالمي التعددي[11].

وعلى نفس الدرب، يسير الأنثولوجي الفرنسي كلود ليفي ستروس C. Lévi-Strauss مع صدور دراسته حول العرق والتاريخ عام ١٩٦٤، أعدها بتكليف من منظمة اليونسكو، وانتهى فيها إلى عدم وجود أي علاقة سلبية أو إيجابية بين الانتماء لأي عرق من الأعراق البشرية وبين التقدم أو التخلف، إن في الجوانب الاجتماعية أو الثقافية أو العلمية، وأن الحديث عن تراتبية ثقافية بين الثقافات البشرية يعد أمرًا نافلاً، أي ما من ثقافة راقية وأخرى أقل رقيًا، فيما لكل ثقافة منطقها الخاص بها، وإسهاماتها المقدرة، وبالتالي فعلى الأوروبي احترام ثقافات الشعوب الأخرى، والاعتراف باختلافها عن الثقافة الأوروبية، وحقها في هذا الاختلاف.

وعبر هذه المحددات، توصل في الأخير إلى أن الحضارة البشرية هى حضارة واحدة متكاملة، تتنوع فيها الثقافات بحسب عادات وتقاليد ومعتقدات وآداب جماعاتها، ومن ثم لا حق لأي ثقافة منها أن تدعي تفوقها ومركزيتها[12].

طبقًا لهذا، يصوغ ستروس إطارًا نظريًا، فيطرح فرضية تتعلق بتنويع وتهجين مصادر الاستنارة، عبر التعددية الثقافية، انطلاقًا من أن العلاقة بين المجتمعات، تفترض في أبعادها التعاونية أو الصراعية، تنوع الثقافات الإنسانية، وهو تنوع يمكن أن يجد فاعليته بتحقيق مبدأ التسامح Tolerance في مختلف أشكاله وصنوفه بين المجتمعات والثقافات، بحيث يساهم كل شكل وصنف منه في احترام اعتقاد الآخر، حتى إذا كنا لا نتقاسمها معه أو نشاركه إياها[13].

والأمر هنا يتعلق بنبرة إنسانية وصيغة أخلاقية، على حين أن المشكلة تتمثل في كون التسامح يمكن أن يتم معاينته، خاصة في مساحة تعامل الغرب مع العالم الإسلامي، وكأنه مثال مستحيل بالنظر إلى افتراض الغرب التمتع بحقوق متميزة، وادعائه تملك الحقيقة أو بالأحرى السيطرة على الأساليب التي تضمن تملكها، وإيحائه الانتماء إلى تراث يراه أكثر التقاليد خصوبة وإبداعًا على مر القرون، وأنه التراث الوحيد الذي يحقق متطلبات التطور البشري على نحو أفضل، يضاف إليها عدم قيامه بدعم السلام والتقدم في أقطار العالم الإسلامي.

ومنذ أكثر من عقدين، قدم الفيلسوف الفرنسي روجيه جارودي R. Garody مشروعه حول "حوار الحضارات" دعا فيه إلى تأسيس أرضية للتفاهم بين الشعوب، منطلقًا من نقد مركزية الغرب، إلى رؤية أكثر رحابة وإنسانية.

يقوم هذا الحوار على ضرورة الاهتمام بالحضارات غير الغربية في ميدان الدراسات، وإعطاء مبحث الجمال مكانة تعادل أهمية العلوم والتقنيات، وإيلاء المستقبل منزلة مهمة من حيث التفكير والأهداف والغايات[١٤].

وعلى نفس الدرب، أكد شروير T. Schroyer على وجوب تنمية منظمات مدنية محلية وإقليمية وكونية، تتيح فرص التعاون بين الأفراد والمجتمعات والثقافات، بواسطة المشاركة في نقد التعصب، وكشف مؤسسات العنف والتطرف الضمني الكامن، وتحرير الجامعات ودور النشر ووسائل الإعلام، كمدخل أساسي لخلق مؤسسات للتواصل الاجتماعي والفكري، تعيد إنتاج الوعي والرأي العام على مستوى تقارب الأفراد والجماعات[١٥].

كذلك نادى الأنثروبولوجي الأمريكي فينسون سوتليف V. Sutlive بضرورة صوغ ما أطلق عليه "أجرومية قيم مشتركة" تحكم العلاقات الدولية، وتحقق شفاء احتقاناتها، والتقليل من الكراهية المتبادلة بين أطرافها، انطلاقًا من تعددية قائمة على تنويع وتهجين مصادر الاستنارة، وعدالة اقتصادية واجتماعية وبيئية تتداولها[١٦].

وتجد أحدث أفكار عملية تأهيل الذاكرة تعبيرها لدى فرنسيس فوكوياما F.Fukuyama فبعد إعلانه لأطروحته حول نهاية التاريخ، القائمة على تكريس الديموقراطية الرأسمالية الليبرالية، عاود محاولته في ترتيب البيت الكوني انطلاقًا من تركيزه على أهمية البعد الثقافي والقيمي، في خلق الظروف المناسبة لتقدم المجتمعات وتواصلها.

والفكرة الأساسية لديه، أن التقدم والتواصل لا يجب النظر إليهما من خلال الاعتبارات الاقتصادية: (تراكم رؤوس الأموال، توافر الموارد الطبيعية، تحقق الثورة العلمية والتكنولوجية..)، وإنما يرجعان في الأساس إلى مدى توافر مقومات ثقافية، تقوم على قيمة الثقة بالنفس والآخر والمستقبل في العلاقات الاجتماعية، يراها تمثل "رأس المال الاجتماعي"، مقابل ثقافة الريبة، بما يعني لديه أن ثقافة الثقة هي بمثابة أساس التقدم والتواصل، على حين تبدو ثقافة الريبة أساسًا للتخلف والعزلة، اعتبارًا من أن المجتمعات التي قامت العلاقات بين أعضائها على الثقة، استطاعت أن تقطع أشواطًا بعيدة في التقدم ومقاربة الآخر، على حين أن تلك التي غلبت على علاقاتها الريبة، عجزت عن الخلاص من أوضاع الماضي[١٧].

طبقًا لهذا، قسم فوكوياما المجتمعات إلى صنفين: مجتمعات تتحلق حول الأسرة كنواة صلبة للعلاقات ومظاهر الثقة بين أعضائها، وتكون فيها الحكومات المركزية مهيمنة مثل المجتمع الصيني، وأخرى مثل المجتمعات الأنجلوسكسونية، وسعت من مجال الثقة ليجاوز حدود الأسرة إلى جماعات الجوار والعبادة والعمل المهني والتطوعي والترفيهي، وصولاً إلى الشركات الكونية، وهو ما أدى إلى التنازل النسبي لدور الدولة في هذه المجتمعات[١٨].

ولكن، ما الحجج التي حدت بفوكوياما إلى التمسك بقيمة الثقة؟

هي أن المجتمع المعاصر لديه لا بد أن يقوم على المبادرة الفردية، وتحمل المخاطر، وتوافر الائتمان في ظروف قوانين العقد، واحترام الحقوق والتعهدات، وسهولة الحصول على المعلومات، وازدياد دور وفاعلية قنوات المجتمع المدني، وكلها ملامح لمجتمع الثقة، بما يتضمنه من الاعتراف بالآخر، وتكريس التسامح وقبول الجديد.

وإذا كان صعباً تحديد تخوم الثقة وتعيين حدودها بدقة، فإن التعرف المعمق على مبتغى هذه القيمة لدى فوكوياما، سيقودنا إلى نواة تيسر تكريس ثقافة السوق، بما يشمله ذلك من إخضاع أعضاء المجتمع إلى المؤسسات العملاقة، والمساهمة في تفكيك المتصل الحضاري الصيني الذي يقوم على الفكرة الكونفوشيوسية في تقديس الأسرة، إضافة إلى ردم حقوق الشعوب، وتطويع بلدان الجنوب لتقبل هيمنة واستئثار نذر العولمة، ولو تحت غطاء قيمي من الثقة.

وفي موازاة هذه الأفكار الغربية، يمارس الجدل العربي والإسلامي حضوره في مجال تأهيل الذاكرة الجمعية، فيتراود محمد خاتمي رئيس الجمهورية الإيرانية الإسلامية السابق مع دعوة جارودي حول حوار الحضارات[١٩]، ويدعو إدوارد سعيد إلى تكريس خطاب دنيوي، لا بمعنى مجرد خطاب علماني، بقدر ما هو خطاب عقلاني، يحتفي بقدرة الإنسان على صنع تاريخه، وتحديد موقعه في العالم، ولا يضعه رهن خدمة فكرة متعالية[٢٠]، وينادي المفكر المغربي عبد الله العروي بتأسيس أنثروبولوجية حقة، على صيغة تجمع بين الحلم والتفاؤل، كي يتعرف عبرها العقلاني الغربي والإسلامي الواحد على الآخر، ويدشنان عهد حوار حقيقي[٢١]، فيما يقترح مطاع صفدي مشروعاً كونياً، أطلق عليه "مشروع بحيرة زرقاء" تمخر عبرها سفن ابن رشد وديكارت وكانط، بما يعني استئناف الحقبة العقلانية التي توقفت، بعد أن انتقلت الأنوار من الجنوب إلى الشمال، وكحل قابل لديه لتحييد إكراه الاختيار الأشد عقماً وكارثية[٢٢].

وفي المجمل، سواء تعلق الأمر بالتعويل على المنظمات الدولية ومواثيقها، أو التفاوض حول تسوية النزاعات، أو الإسهام في إعادة تأهيل الذاكرة الجمعية للشعوب، فإن هذه السبل قد لا تمتلك مصداقيتها في حالات النزاع المتواصلة، اللابدة في تكوين العلاقات الدولية، والتي تحكم تنافي توجهاتها، وتترسب في أطرها الفكرية، وترتدي في بناها طابعاً مؤسسياً، وهو ما يشي بأن هذه الطروحات تظل قاصرة، ما لم يرافقها ويؤكدها تغير هيكلي في هذه العلاقات، يقوم على قاعدة التفاعل الطوعي بين

المجتمعات والثقافات، والانفتاح على مختلف التجارب الحضارية، والتبادل الحر لمنجزات العلوم والتكنولوجيا والفنون، دون اعتبار للدين أو العرق أو الخلفية السياسية، والناجمة عن صيرورة التعدد والتجدد والانفتاح على الآخر، بما يحقق الشرط الإنساني لتنافذها.

الفصل السابع

آفاق مستقبلية

ونقترب هنا من الدفع باستشراف العلاقة المستقبلية بين العالم الإسلامي والغرب، كمحاولة سبر غور التوجهات التي ينتظر أن تترسمها على أن النضج العلمي يستدعي عدم التدافع في الادعاء بالطاقات المنهجية لتصور مستقبل هذه العلاقة، إلى حد الجزم بكفايتها في تحقيق نتائج على درجة عالية من الضبط والدقة، وبخاصة في ظل تشظيها الحاضر، طالما أن التنبؤ بالمستقبل هو بصورة تكاد تكون دائمة، مشحون بعدم اليقين[١].

يحلو، على أية حال، لدارسي المستقبل، التمييز بين مستويات أربعة فيه: الحدث Event وتمثله الوقائع اليومية المتواترة عبر هذه العلاقة، والاتجاه الفرعي Sub-trend كظاهرة جزئية تتشكل من ترابط عدد من الأحداث اليومية التي لا تتسق في مسارها العام مع الحالة السائدة للعلاقة، والاتجاه Trend القائم على استمرار الاتجاه الفرعي في التنامي والتأثير على جوانب أخرى في العلاقة، والاتجاه الأعظم Mega-trend الذي تتسق عبره الاتجاهات في جوانب مختلفة نحو مسار واحد[٢].

وتبدو ضرورة التمييز بين هذه المستويات، بالنظر إلى أن الاتجاه الأعظم تتسق أغلب جوانب العلاقة به، فهو أسهل للمقاربة من قبل الباحثين، فيما تبدو ملامح الاتجاه الفرعي أقل بروزًا، ومن ثم أضعف إدراكًا، وهو ما ينطبق على الحدث كذلك باعتباره وقائع طارئة.

من هنا، يتقدم الاتجاه الأعظم كمستوى يمكن من خلاله استشراف العلاقة بين العالم الإسلامي والغرب، والذي تترجمه احتمالات مستقبلية ثلاثة لهذه العلاقة، تتوزع بين التدجين والتهدئة والشراكة، يجوز تفصيل الحديث حولها.

أولاً – مشهد التدجين:

وهو مشهد يمكن أن يظل على مدى طويل، في ظل المتغيرات والوقائع التي يجري تثبيتها آنيًا، خاصة مع تعثر تجارب التنمية والإصلاح السياسي في كثير من بلدان العالم الإسلامي، وتعاظم المتروبول وممارساته، بدخول العولمة مرحلتها العسكرية، لعدم قدرتها على فرض شروطها بوسائل "القوة اللينة" Soft power، مستندة في ذلك إلى فاعليته الاقتصادية، وأدواته التكنولوجية، أو بواسطة القهر السياسي. ويتم ذلك بوسائل عديدة: (التشكيك بين الحين والآخر في المبادئ والرموز الإسلامية، اعتماد مسلك المواجهة المباشرة عبر ممارسات عسكرية قد تصل إلى شن حرب غير شرعية، تأديب النظم "الخارجة"، سن العقوبات "الذكية" رهن المساعدات، تطويع المنظمات الدولية لمقتضيات مصالحه، التسويف في حل القضية الفلسطينية، التضييق على الجاليات الإسلامية في الغرب...).

وفي الوقت الحاضر، يتخذ هذا التدجين آليتين أساسيتين: الأولى فكرية، تقوم على البحث الغربي الدائب عن التخلص من الدور العربي الإسلامي في العصر الوسيط، سعيًا إلى التحرر من أثره الخانق، بالتعتيم عليه، وتحريفه وتنقية التاريخ، الذي يسهم في صنعه الجميع وإن اختلفت حصصهم، مما ليس أوربيًا. والثانية عملية، تنبني على زعم مقاومة الإرهاب، وربطه بالإسلام، مما يفتح الباب أمام تشويه صورة هذا الدين وأتباعه، وتحويلهم إلى أعداء لكل العالم، ولقيم الحرية والديموقراطية وحقوق الإنسان.

ويتم تفعيل الآلية الأولى بوضع هذا الدور تحت المراقبة الدقيقة، عن طريق تسفيه رموزه ومبادئه، وإخضاع ظواهره لمناهج الكشف والتحليل المُغرض، ووضع الخطط

لإجهاض ثمراته الإيجابية، وتغذية عوامله السالبة، واستدعاء جمود البعض من علمائه، واختزال نصوصه والمبالغة في تأويلها، والوقوف عند لحظات انكساره، وتشويه وعوده الإنساني، والتشكيك في تطلعاته الحضارية.

ويتضح هذا المخطط جليًا، على سبيل المثال، لدى المفكر الأمريكي ميشيل نوفاك M. Novak: الذي ينادي بتطوير دور إسلامي جديد، يتخذ من النموذج الغربي للحرية والديمقراطية وحقوق الإنسان، مثلاً أعلى يجدر احتذاء العالم الإسلامي به، وذلك في معرض رده على فرضية هنتجتون حول صدام الحضارات[٢].

على أن الاستمرار في زعم مقاومة الإرهاب، يظل الآلية الأساسية الأخرى في تكريس محاولات تدجين العالم الإسلامي، خاصة مع نجاح الغرب في ربطه بالإسلام منذ أحداث سبتمبر ٢٠٠١، مرفوضة إنسانيًا بكل المعايير والمقاييس، رغم عدم ثبوت الأدلة والبراهين المؤكدة على المتسببين فيها، لكنه استطاع توصيفه بكونه إرهابًا إسلاميًا أصوليًا، واتخذ مبادرته السريعة بغزو أفغانستان، بحجة أنها مركز وموطن تنظيم القاعدة، ثم تواصله مع غزو العراق واحتلاله وتدميره، فيما أثبتت الإدارة الأمريكية مؤخرًا براءته من علاقته مع هذا التنظيم، لتتضمن المحصلة في الغزوتين قرابة المليون قتيل، و(٤,٥) مليون لاجئ مهجَّرين من ديارهم في أفغانستان والعراق، ناهينا عن امتدادات هذه المحصلة مع مجازر إسرائيل اليومية في فلسطين.

وبحسب الرؤية الأمريكية، يبدو التعريف الرسمي للإرهاب Terrorism فضفاضًا لدرجة أنه ينسحب على جميع الجرائم، ولا يحدد نوعية مصادر فعله أو فئة من قاموا بارتكابه، أفرادًا كانوا أو جماعات، محليون أو دوليون، من فعل دولة معينة أو خارجًا عن إطار الدولة.

فالنشاط الإرهابي يعني لدى هذه الرؤية، أي فعل غير شرعي يقع تحت طائلة القانون ساري المفعول، في المكان الذي يرتكب فيه، إذا تضمن اختطاف أو تخريب أي وسيلة للمواصلات، أو احتجاز أو اعتقال أو التهديد بقتل أو إصابة، أو الاستمرار في احتجاز فرد آخر من أجل إرغام طرف ثالث على القيام بفعل معين أو الامتناع عنه،

أو الاعتداء العنيف على شخص متمتع بحماية دولية أو على حريته، أو الاغتيال، أو استعمال أية مواد بيولوجية أو كيماوية أو نووية، أو مفرقعات وأسلحة نارية، أو التهديد أو التآمر للقيام بأي من هذه الأفعال(٤).

طبقًا لهذا، لم تفرق الإدارة الأمريكية في تعاملها مع حيثيات مفهوم الإرهاب، باعتباره ضرب أقصى من العنف والاستخدام غير الشرعي للقوة، بين عنف قاهر Oppressive violence يكرس السيطرة والنفوذ الأجنبيين، أو يشجع النعرات الطائفية والعرقية والعشائرية، أو يدعم أشكال الديكتاتورية والاستبداد واللا مساواة، وعنف آخر محرر Liberating violence يقوم على حق المقاومة المشروعة ضد الاحتلال الأجنبي أو الاستغلال، بدلاً من الرضوخ للظلم والهوان، ومن ثم تعطيل مشروعيته كوسيلة مقاومة مدنية، لاسترداد حق شعب في تقرير مصيره، وتحقيق العدالة بين أفراده وفئاته(٥).

وعلى ما يذكر زبيجنيو بريجنسكي Z. Brezezenski فإن تركيز الولايات المتحدة على الإرهاب، قد يكون سياسة جذابة في المدى القصير فحسب، إما أبلسة عدو غير منظور، أو استغلال مخاوف غامضة، فقد يوفران تأييدًا شعبيًا، لكنهما على المدى الاستراتيجي الأطول يفتقران إلى الديمومة، بل ويمكن أن يولدا وقودًا جديدًا للكراهية، وانقسامًا دوليًا، وعدم تسامح مع الآخرين(٦).

من هنا، يجوز القول أن تدجين العالم الإسلامي قد يظل ساريًا لأمد طويل، خاصة مع تواتر ضعف الدور المنوط به، ومع انتقال الحرب الغربية ضد الإرهاب، من مجرد حرب محدودة ضد جماعات إسلامية متشددة، إلى حرب ضد الفاشية الإسلامية بحسب تعبير الرئيس الأمريكي الحالي.

ثانيًا - هاجس التهدئة:

وينبني هذا الهاجس على امتصاص "تشنجات" أوجه الاحتقان اللابدة في مساحة العلاقة بين العالم الإسلامي والغرب، وتسويتها تحت تأثير مهدئ أو آخر مثل: (تفعيل حوار سلمي بين ممثلي الأديان، تعزيز البعد التعليمي للحوار فيما بين العقائد بهدف الارتقاء

بمستوى الاعتراف المتبادل بالأديان والموروثات الروحية، المواجهة الإعلامية لدحض الأفكار الخاطئة والتصورات الموروثة والمسبقة عن الإسلام والغرب بين الطرفين، الدعوة إلى تكوين جبهة من المؤمنين ضد الإلحاد، إقامة نظام للإنذار المبكر يتولى دراسة وتحليل توظيف الأديان في الصراعات السياسية والثقافية...)، وإن جاز القول بعدم التكافؤ بين طرفي الحوار، فيما أحدهما ينطلق من موقف الدفاع عن النفس، والآخر من موقع الثقة الفارطة بالذات، ومن ثم فإن وضع مثل هذه التسويات في إطار إمكاناتها، يحررها من أوهام الوعي العاجز، طالما أن قصارى ما يستهدفه هذا الحوار: "لن يكون، بكل تأكيد، بناء رؤية مشتركة لقضايا الخلاف، وإنما بناء تفاهم حول موضوعية، وربما شرعية ذلك الاختلاف، وتفهم له"(٧).

إذ بحسب لاريك R. Larrick وبلونت S. Blount فإن نتائج الحوار تعتمد ضمنيًا على المدى الذي يقيم به المشاركون حدود النتائج التي يتوصلون إليها، ومدى أخذهم لوجهة نظر الطرف الآخر في الحسبان، وتثمينهم لعملية الحوار في إطار المكسب أو الخسارة"(٨).

على أن الحوار مع الغرب لن يكون مثمرًا، إلا إذا شهد العالم الإسلامي ازدهارًا وتطورًا حقيقيًا، حيث بات المسلمون اليوم في أمس الحاجة إلى الإسراع بإدارة حوار مع النفس والذات، ينطلقون منه إلى رؤية فكرية مشتركة، تؤكد على قيم الانفتاح والتواصل مع سائر الحضارات، والقبول بمتطلبات التنوع والاختلاف التي تفرضها الكونية الجديدة، ومراجعة أفكار الغرب حول ظروف نشوء الأفكار والممارسات المتشددة لدى البعض من الجماعات الإسلامية، والتي جرى اتخاذها كذريعة لحروب خلطت بين المقاومين للاحتلال والقتلة.

وهذا لن يتأتى إلا بإشاعة ثقافة الحوار في المنظومة الفكرية العربية والإسلامية، والتي تقوم على التسليم باختلاف وجهات النظر، والاعتراف بعدم إمكان امتلاك الحقيقة المطلقة، والاحتكام إلى قواعد ثابتة للتعايش والتعاون والعمل المشترك، وكسر الأنماط المقولبة المسبقة عن الآخر، وشمول الحوار لكافة القضايا المعلقة. ومع ذلك ورغمه،

تلوح قلة مردود هذا الجهد وحده، والتي لا تتعدى محاولات تنقية العلاقات، وإزالة "الشوائب"، ونبذ الاحتقان، والحض على عدم انتهاج العنف، وبيان فضيلة التسامح والتعايش على قاعدة ترسيخ الجوامع والقواسم، وتعزيز المعرفة المتبادلة، مع غياب القضايا المحورية التي تشغل الطرفين، وتمس في الصميم علاقاتهما، وإغراق الرهانات الحقيقية للحوار في مسالك من الإجراءات والتنظيمات، ناهينا عن عدم قيامه على توازن القوى الهيكلي بين طرفيه، أو كمحصلة لتفاعلات الاعتماد المتبادل بينهما في مجالات الاقتصاد والسياسة، إضافة إلى نخبويته الكامنة في انعزال منظمات المجتمع المدني لدى طرفيه عن المشاركة فيه، وعدم إمكانه، في الغالب، تخطي مرحلة التركيز على العلاقات التاريخية، إلى محاولة المساهمة الفعالة في تحديد رؤى مشتركة حول القضايا الجديدة: (حقوق الإنسان، البيئة، الاضطراب الاقتصادي، ثورة المعلومات والاتصالات..).

ولقد يشي ذلك بأن السجال بين الطرفين، يظل كامنًا وقابلاً للانفجار في أي لحظة، بمجرد ضعف أو تراخي تأثير عوامل التهدئة، ما يحول الحوار إلى أداة للخداع والتضليل والإبهام والتمويه والتأجيل، وهو ما عناه عالم الاجتماع الألماني نوربرت إلياس N. Elias، حين ذكر بأن استراتيجيات التهدئة تستوجب بالضرورة أشكال تكيف، تختلف عن تلك القائمة على الالتزام الأخلاقي وحده[٩].

ثالثًا - تجربة الشراكة:

ومع التدجين والتهدئة كاحتمالين قائمين لمستقبل العلاقة بين العالم الإسلامي والغرب، هناك من يراهن على إمكانية تنظيم لعبة الصراع والتنافس على صعيد العالم، بإقامة أو تطوير نظام متعدد الأقطاب، والترويج لشراكة إقليمية مع أوربا، كعامل توازن للعرب بإزاء المشروع الشرق أوسطي، بواسطة إنشاء كتلة اقتصادية كبرى معها، تنمو لتكوين قواعد للتكامل الإنتاجي والتكنولوجي والتمويلي والنقدي.

ولدى سيار الجميل أستاذ التاريخ الحديث بجامعة آل البيت الأردنية، تقوم هذه الشراكة على منطلقات أربعة أساسية:

أولها: أن البحر المتوسط ظل حتى أوائل القرن العشرين قلب التاريخ العالمي ومحور التطور الحضاري المتراكم.

وثانيها: عمق العلاقات المتوسطية في حركة التاريخ منذ أقدم العصور، والتي غذتها الوحدة الحضارية أيام الإسكندر قبل الميلاد، ورفدتها شبكة كثيفة من المبادلات الروحية والتجارية، وعززتها وحدة المنظومة الاقتصادية.

وثالثها: تسجيل سبق على الأمريكيين للإمساك من قبل الأوروبيين بالنظام العالمي الجديد، تجتمع فيه مركزية العالم حول المتوسط، عبر خيوط أوربية وآسيوية وأفريقية.

ورابعها: حاجة منطقة الشرق الأوسط إلى الأوروبيين، بما تضم من أقطار عربية، تغدو ملحة للخروج من المشكلات والاضطرابات والاستلابات وعمليات النهب التي ستمارسها الولايات المتحدة ضد هذه المنطقة(١٠).

يضاف إلى ذلك، على أية حال تلك المساحة الممتدة منذ منتصف القرن التاسع عشر على الأقل بين العالم الإسلامي، والعربي تحديداً، وبين الغرب، وما راكمته من خبرات وعمليات تأثير متبادل، خاصة بين مجتمعات ضفتي المتوسط، والتزايد الملحوظ للقاءات المشتركة بين ممثليها(١١).

وفي هذا الإطار، شكلت إنطلاقة الحوار العربي الأوروبي عام ١٩٧٥ منعطفاً مهماً في العلاقات السياسية والاقتصادية بين المجموعتين العربية والأوروبية، وكانت بداية لحوار امتد طويلاً، ومثل في الحقيقة استجابة لمبادرة أوربية نحو توثيق العلاقات مع بلدان جنوب المتوسط، بفعل حرب أكتوبر ١٩٧٣، التي دفعت أوربا إلى مثل هذه المبادرة.

وجاء ما سُمى "بالشراكة من أجل الازدهار والسلم والاستقرار الجماعي" ضمن إعلان برشلونة، الذي صدر مطلع عام ١٩٩٥، كتتويج لهذا الحوار.

وأتى برنامج العمل الملحق بالإعلان، ليطلق جملة مبادرات عملية، ترمي إلى وضع أهدافه موضع التنفيذ، وعلى رأسها "جعل حوض المتوسط منطقة حوار وتبادل وتعاون، تضمن السلام والاستقرار والازدهار" بحسب ما ورد في الفقرة السادسة من مقدمة

الإعلان وتم بموجبه إنشاء شراكة أوربية متوسطية Euro-Mediterranean Partnership (EMP) استهدفت تحقيق أهداف ثلاثة محورية: هدف سياسي وأمني، يتطلع إلى تحقيق الأمن الجماعي في منطقة المتوسط عبر تبادل المعلومات الأمنية، والتعاون لمكافحة الإرهاب، ووضع إجراءات ثقة للأمن المشترك، وهدف اقتصادي ومالي، يسعى إلى تعزيز العلاقات الاقتصادية، والعمل على إنشاء منطقة تبادل حر في عام ٢٠١٢، وهدف اجتماعي وثقافي، يتصل بتعزيز قضايا الديموقراطية وحقوق الإنسان ودور المجتمع المدني.

ورغم ما حققته مسيرة هذه الشراكة من إنجازات، خلال أكثر من عشر سنوات على إنشائها، إلا أنها واجهت تحديات وصعوبات انعكست بشكل سالب على هذه المسيرة.

فهي من ناحية، تستند إلى التعاون الاقتصادي بالأساس، كمحور لتطوير العلاقات السياسية والثقافية التي يمكن تعزيزها في هذه المنطقة، خاصة مع تشدد الجانب الأوربي في فرض شروطه الاقتصادية، اعتباراً من أن المفهوم المطروح للشراكة والتعاون هو مفهوم أوربي، وليس متوسطي، وأنه يتجه إلى إعادة تنميط العلاقات الاقتصادية والتجارية لأوربا مع جيرانها على ضفاف المتوسط، وفي ضوء المتطلبات السياسية والأمنية للقارة.

كذلك فإن في هذا الجانب الاقتصادي، عرضة للانحراف عن مسارها، إذا لم يتحقق التوازن بين طرفيها. فمع افتراض أن الفترة المحدودة لإسقاط الحواجز الفاصلة بينهما قد انقضت، نجد الطرف العربي غير جاهز للمنافسة المتكافئة في منطقة التبادل الحر، التي ستكون آنذاك قد فتحت على مصراعيها، فلن يكون أمامه سوى تحويل بلدانه إلى مجرد أسواق يتم فيها تصريف المنتجات الأوروبية، بينما هو عاجز عن تسويق ما ينتج إلى أوربا، سواء لارتفاع أثمانه أو لتدني نوعيته[١٢].

وبهذه الكيفية، تثبت التجربة أن اتفاقيات الشراكة الاقتصادية تحمل في طياتها سياسة تمييزية ضد صادرات الجانب العربي، مما يؤدي إلى تقليل حجم التجارة العربية البينية، ويؤثر على علاقات تلك الدول مع الشركاء التجاريين الآخرين[١٣].

ومن ناحية ثانية فهي سياسياً وأمنياً حققت تقدماً محدوداً في الحوار حول قضايا الشرق الأوسط، والنزاع العربي الإسرائيلي، ونزع السلاح وضبط التسلح والانتشار النووي، وإن لوحظ إعطائها البعد السياسي مفهوماً أمنياً، يستهدف في الأساس التخلص من مشكلة الهجرة، بإلزام الجانب العربي باستعادة مواطنيه المقيمين في الدول الأوروبية، فيما تقتضي الشراكة والتعاون الحقيقيين، توفير سبل إدماج هؤلاء المهاجرين في محال إقامتهم، وتأمين فرص العمل والحياة الأفضل لهم، ولأسرهم.

يضاف إلى ذلك، عدم تلبيتها الطموحات والتطلعات العربية، الرامية إلى ربط التعاون الاقتصادي بالموقف الأوروبي إيجابياً من قضيتي الصراع العربي الإسرائيلي والتسلح النووي في المنطقة العربية، بما يجيز القول أن هذه الشراكة تخدم التوجهات الأوروبية بدرجة أولي وأساسية، من خلال السعي لتطوير عملية الاندماج الأوروبي وإبراز الجماعة الأوروبية كقوة اقتصادية، وتدعيم الموقف الأوروبي في عملية المنافسة الحادة مع القوى الاقتصادية العالمية الأخرى كالولايات المتحدة واليابان، ومؤازرة الاستقلالية الأوروبية في مواجهة أمريكا، التي تزكي اتجاهاً شرق أوسطي في مناطق التبادل والتعاون الأوروبي المتوسطي بشكل خاص(١٤).

ومن ناحية ثالثة، فإن الاتفاقية لا تعطي أولوية لأهم الجوانب، أو مقومات التعاون والشراكة، وهو الجانب الثقافي، مع عدم تفعيله وافتقاره إلى إطار مؤسسي لتخطيط هيكله العام.

والأمر يتعلق في المجمل بأن هذه الشراكة تم تصميمها بصفة خاصة، لكي تحقق مصالح الاتحاد الأوروبي، وتلبي احتياجاته الأمنية، فيما يتم اعطاء اهتمامات الشركاء دوراً فرعياً(١٥)، ساعد عليه دخول العرب فرادى إلى هذه الشراكة، دون أن تكون لديهم مواقف متقاربة ومنسقة، والتقهقر الملحوظ في مسيرة الإصلاح الديموقراطي لدى الجانب العربي، ما أدى إلى إضعاف فاعلية هذه الشراكة.

وبحلول عام ٢٠٠٤، أعيد تطوير التجربة تحت مسمى "سياسة الجوار الأوروبي" (E.N.P) كاستكمال لعملية برشلونة، في محاولة لإعادة تكييف وتنسيق أدوات الشراكة الحالية، ويهدف منع الصراعات وتسوية المنازعات، وإقامة كيانات اقتصادية وسياسية

قوية، والتحكم في الهجرة وكل أشكال التهريب إلى داخل دول الاتحاد الأوروبي، وحماية أمن مواطن هذا الاتحاد في الخارج.

وفي المجمل، يمكن القول أن كلا من عملية برشلونة وسياسة الجوار الأوروبي لا تمثلان هدفًا في حد ذاته، بقدر ما يجدر النظر إليهما كصيغ للتعاون، تستطيع من خلالها الدول الأوروبية والعربية المتوسطية أن تعظم من منافعها السياسية والاقتصادية، والاجتماعية، وإن وجب النظر إلى الدور المتوسطي كبعد تكميلي، لا يمكن أن يكون بديلاً للدور العربي، خاصة مع نشوئه ضمن المفاهيم الخلافية الحادة، وخلال رؤى المراجعة المستمرة، كشكل من التكتلات الإقليمية المختلطة، التي يتوقع لها زيادة في الاهتمام، مع تصاعد حدة التنافس والخلافات على نمط القيادة في النظام العالمي، وعلى احتكار التحكم في أسواق النفط والمال في المنطقة، بين الولايات المتحدة وأوربا وآسيا، ومن ثم لا تتجاوز أهميته أكثر من اعتبار استخدامي، وضرورة أدائية ظرفية تقتضيها تحولات راهنة.

ويحدد سمير أمين عوامل ثلاثة، يراها تضعف مصداقية هذه الشراكة: أولها، أن أوربا ذاتها لا وجود لها (أو لا وجود لها حتى الآن) كقوة سياسية اقتصادية موحدة. وثانيها، أنها ليس لها استقلالية في شئون دفاعها، واستتباعًا في الأمور السياسية والاقتصادية، وثالثها: أناه بحكم تاريخها، وما نجم عنه من تشكل قواها الاجتماعية والسياسية، لا تزال في الأساس متمسكة بتصور إمبريالي لعلاقاتها بالعالم الثالث، وأنها لا تفكر حتى الآن سوى في إقامة علاقات مبنية على استمرار التنمية الرأسمالية، وهي غير متكافئة بالضرورة[١٦].

عمومًا، فإنه سواءً توزعت احتمالات مستقبل علاقة العالم الإسلامي بالغرب بين التدجين أو التهدئة أو الشراكة، فإن السائد منه راهنًا يسير باتجاه اللعبة الصفرية Zero-sum game ، بحسب تعبير المشتغلين بالعلاقات الدولية، أي أن ما يخسره طرف منهما يمثل مكسبًا للثاني، حيث يقابل هبوط أحدهما صعود الآخر، ما يجعل من الاحتقان علامتها المائزة.

الخـــاتمـة

مـا العمـل..؟

إن ما يمكن استخلاصه من مجمل هذه الاحتمالات، هو أن تطور العلاقة بين العالم الإسلامي والغرب يبدو معوقًا، بسبب من ركام الذاكرة من ناحية، والانهيار الحاضر الذي أصاب هذه العلاقة، وبخاصة في ضوء النتائج الكارثية لغزو أفغانستان والعراق، وتهافت الذرائع التي يرسلها الغرب في شن ما أسماه الحرب على الإرهاب من ناحية أخرى، وهو ما مثل أرضية ملائمة لتنامي ظهور جماعات إسلامية متشددة، واستعادة أفكار سالفة من قبيل الجماعة الإسلامية والخلافة والعالم الإسلامي من جديد، كرد فعل للأخطار العديدة التي تهدد الأقطار الإسلامية في الراهن.

يزيد في تعويق هذه العلاقة، عدم تكافؤ طرفيها، مع وقوعها بين غرب متقدم، وعالم إسلامي أقل تقدمًا، ما يجعل من رهان هوية هذا العالم، ومن موروثه الثقافي، الملجأ والدرع الواقي وسلاح المواجهة في الآن نفسه.

وعدم التكافؤ هنا تؤطره حيثيات تاريخية، ناتجة عن طبيعة العلاقة السائدة بين الجانبين: القوة والمعرفة في ناحية الغرب، والضعف والتبعية من نصيب معظم بلدان العالم الإسلامي، بما لذلك من تأثير على إضعاف وعيها بالذات والتاريخ، وتباين قدرتها على استيعاب الإسهامات الثقافية الوافدة عليها.

ويضاف إلى ذلك، أن الحصيلة المتوفرة من حوار الحضارات، لا تنبئ حتى الآن عن نتائج إيجابية، يمكن أن تفضي إلى تقريب الهوة بين العالم الإسلامي والغرب، بل ولا تشي بأن الحوار يمثل آلية ناجحة، للتوصل إلى توافق عالمي، يحرر العلاقات الدولية من الخلافات والصراعات الناجمة عن اختلاف الثقافات.

ويثار عادة في مثل هذا المناخ سؤال: ما العمل؟ وهو سؤال أضحى يصيب غالب المثقفين العرب والمسلمين بالإحباط، بأكثر مما يلهب خيالهم، بالنظر إلى تجاهل الغرب للمظالم السياسية، وانحيازه لإسرائيل، وإنكاره للحقوق العربية والإسلامية.

وإذ يبدو الاحتقان ماثلاً في مساحة العلاقة بين العالم الإسلامي والغرب، فإن مسعي لتجاوزه من قبل أقطار هذا العالم، يبقى مشروطاً بتفكيكه عبر سبر خيارات عملية في الأساس، قائمة على تدابير محددة للفعل الثقافي والاقتصادي والسياسي، كفعل يستوجب تحويلاً ومساءلة من قبل كافة القوي الاجتماعية وفصائلها وتياراتها، حتى يعثر على تحققه العياني: (تفعيل تجربة تنموية لهذه الأقطار، إبداع خطاب إسلامي يقلص من صيغه المطلقة، تطوير قواسم مشتركة للتعامل مع نذر العولمة، العمل على إعادة صوغ الإشكالات والقضايا العربية والإسلامية الخاصة بأحكام صلتها بالشأن الإنساني العام، تكريس المبادئ الديموقراطية وحكم القانون والحريات العامة، تحقيق انطلاق حقيقي في ميادين العلم والمعرفة والتنظيم الاجتماعي وحقوق المرأة والأقليات، ترشيد القوة البشرية وتحويلها من مستهلكة للموارد الطبيعية إلى منتجة تتميز بالحرفية والكفاءة، التأكيد على قسمة عادلة للثروة لا يقتصر امتلاكها على النخب الحاكمة وهو ما يتعارض مع صحيح الإسلام..).

وتظل مقاربة العلاقة بين العالم الإسلامي والغرب رهن سجال ينفتح على غوايته، كي يعيد طرح سؤال طال انتظار الإجابة عنه: لماذا غابت إحدى أهم المبادئ التي قامت عليها فكرة التقدم الغربية، كما تصورها رهبانها (كوندرسيه، فيكتور هوجو، سان سيمون، أوجست كونت، كارل ماركس، ميشيليه...)، ممن اعتقدوا أن هذه الفكرة كفيلة بالقضاء إلى غير رجعة، على دائنين طالما عاني منهما التاريخ: الحماقة، وإيذاء الآخر؟

المراجـــع

يُنوه هنا أن جهد هذه المساهمة، لم يرق إلى درجة الإحاطة بكافة الأعمال البحثية التي قاربت العلاقة بين الإسلام والغرب، وتقصيها في تفاصيلها ومنعطفاتها الدقيقة، خاصة مـع ضخامتها، وشمولها لحقول علمية وأدبية، وتراوحها بين وسائط مختلفة: (تقـارير دبلوماسـية، مـذكرات، حـوارات، ملفات، كـتب، وثائق، بحـوث ودراســات، مجادلات لاهوتية..)، ناهينا عما يقتضيـه الإلمام بهذا كـله من اطـلاع واستيعـاب، وهو ما حدا باختيار نماذج منها لها صفة التمثيل والإبانة.

هوامش التقديم

(١) السيد ياسين الشخصية العربية بين صور الذات ومفهوم الآخر، القاهرة، نهضة مصر، ٢٠٠٣، ص ص ٧٣-٧٠.

(٢) عبد القادر طاش: الصورة النمطية للإسلام والعرب في مرآة الإعلام الغربي، الرياض، شركة الدائرة للإعلام المحدودة، ١٩٩٩، ص ٣٠.

(٣) هالة مصطفى: الإسلام والغرب من التعايش إلى التصادم، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سلسلة (مكتبة الأسرة)، ٢٠٠٢، ص ص ٢٣-٢٤.

هوامش الفصل الأول

(1) Corm, G.: Orient/occident-a Fracture Imaginaire, Paris, La Dcoverte, 2003, pp.11-12.

(٢) لمزيد من التفاصيل: يراجع: شاكر مصطفى: "تقديم" في (تراث الإسلام)، القسم الأول، تضيف شاخت وبوزورث، ترجمة محمد زهير السمهوري، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب سلسلة (عالم المعرفة)، رقم (٨)، أغسطس ١٩٧٨، ص ٧.

(٣) محمد أركون: الإسلام وأوربا والغرب – رهانات المعنى واردات الهيمنة، ترجمة وإسهام هاشم صالح، بيروت، ادر الساقي، ١٩٩٥، ص ص ١٠-١٢.

(٤) حسين مؤنس: الحضارة، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة (عالم المعرفة)، العدد الأول، يناير ١٩٧٨، ص ٢٧٣.

(٥) محمد نور الدين أفاية: "الإسلام في متخيل الغرب – في مكونات الصور النمطية الغربية عن الإسلام"، مجلة (فكر ونقد)، العدد الخامس، يناير ١٩٩٨، الرباط، ص ٥٠.

(٦) أحمد عادل كمال: أطلس الفتوحات الإسلامية، القاهرة، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ٢٠٠٥، ص ١١.

(7) Braudel, F. : Civilization and capitalism -15th - 18th century, vol. 1, New York, Harper and Row, 1981, p. 136.

(8) Pirenne, H. : Mohamet et Charlemagne, 2éme edition, Paris, Alcan, 2005, .p. 132.

(٩) المقدسي: أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، دون تحقيق، القاهرة، مكتبة مدبولي، ١٩٩١، ص ٦٤.

(١٠) ابن حوقل: المسالك والممالك، القاهرة، إدارة الثقافة العامة بوزارة التربية والتعليم، القاهرة، ١٩٥٧، ص ص ١٠-١١.

(١١) آدم ميتز: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، القاهرة، مطبعة الخانجي، ١٩٧٩، ص ٢٢.

(12) Menocal, M.R.: The ornament of the world-how Muslims, jews and Christians created a culture of tolerance in medieval Spain, Forward by H. Bloom, Bostohn, Little Brown, 2002, pp. 17-21.

وثم كتابات غربية حاولت دحض فكرة التسامح، التي كانت سائدة خلال الفترة الأندلسية، ضمنها ما تحدث عنه المستشرق برنارد لويس، حين ذكر أن الرحالة الأندلسي ابن جبير حضر أحد الأعراس المسيحية، خلال زيارته للشام أيام الحرب الصليبية.

ويُعلق نسيب الحسيني على هذه الواقعة، لافتًا النظر إلى ترويج هذا المستشرق لفكرة تُرجح عدم إمكان ابن جبير حضور أحد هذه الأعراس لدى المسيحيين في بلده الأندلس، وكأنها كانت خالية من هؤلاء المسيحيين، مستنتجًا أن غرضه الخفي من إيراده لهذه الواقعة، كان حجب صورة التسامح الذي ساد في الأندلس، مستبدلاً إياها بصورة توحي بتأويل معاكس تماماً، حيث "مثل هذه الحذاقات تعمل، غالبًا، على ترسيخ صورة سالبة في الأذهان. يراجع: نسيب الحسيني: الغرب المتخيل - رؤية الآخر في الوجدان السياسي العربي، ترجمة غازي برو، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، رقم (٧٦٧)، ٢٠٠٥، ص ١٩٩.

(١٣) أحمد عادل كمال: مرجع سابق، ص ٧٣.

(14) Bosworth, C. : "The historical background of islamic civilization" in R. Savory (ed.), Introduction to Islamic Civilization, New York, Cambridge University Press, 1980, p. 25.

(١٥) أبو زيد عبد الرحمن ابن محمد بن خلدون: مقدمة ابن خلدون، تحقيق درويش الجويدي، بيروت، المكتبة العصرية، ٢٠٠٠، ص ٢٠١.

(16) Hodgson, M.: The venture of Islam, University of Chicago Press, 1974, p. 31.

(17) De Rougement, D.: Vingt-huit siècles d'Europe -la conscience europèene à travers les texts d'Hèsiode à Nos Jours, Paris, Payot, 1961, p. 21.

(18) Ibid, p. 13.

(19) Ibid, p. 20.

(20) Ibid, p. 47.

(21) Hillbrand, C. : The Crusades-Islamic Perspectives, London, Routledge and Kegan Paul, 2000, p. 561.

(٢٢) في صدد كراهية العصور الوسطى الأوروبية للأمور المادية، يتحدث لوجوف عن فتوى البابا جراشان، الذي أدان التجارة كمهنة ضارة بالخلاص، وعن فتاوى جريجوري التاسع التي تشجب الربا، والبيع بالأجل، والغش في سك العملة، والتورط في المعاملات مع اليهود والعرب في الاقتصاد. يراجع:

– Le Goff, J.: Marchands et Banquiers au Moyen-Age, Paris, PUF, 2001, pp. 63-69.

(٢٣) فرنان بروديل: حركة الرأسمالية، ترجمة محمد البكري ومحمد بولعيش، الدار البيضاء، منشورات عيون المقالات، ١٩٨٧، ص ص٢١-٢٣.

(24) Jones, E.: The European Miracle-Environments, Economics and Geopolitics in the History of Europe and Asia, New York, Cambridge University Press, 1981, p. 80.

(25) Ibid, p 96.

(٢٦) بول كيندي: الإعداد للقرن الحادي والعشرين، الجزء الثاني، ترجمة نظير جاهل، بيروت دار الأزمنة الحديثة، ١٩٩٨، ص ١٤٣.

(٢٧) صامويل هنتنجتون: صـــدام الحضارات - إعادة صنع النظـام العـــالمي، ترجمة طلعــت الشايب، تقديم صلاح قنصوة، القاهرة، دار سطور، ١٩٩٨، ص ١٢١.

(28) Pire, J.M. : Pour une politique culturelle europenne, Paris, Fondation Robert Schuman, 2002, pp. 61-62.

(29) Harle, V. (ed.) : European vaules in international relations London-New York, Pinter Publishers, 1990, p. 56.

(30) Haenel, H. et F. Sicard : Enraciner L'Europe, Paris, Seuil, 2003, p. 76.

(31) Huntington, S. : Who are we? The challenges to America's National Identity, New York-London, Simon and Schuster, 2004, p. 4.

(32) Ibid, p. 338.

(33) Ibid, p. 8.

(34) Ibid, p. 13.

(٣٥) محمد سبيلا: الحوار بين الإسـلام والمسيحيـة - العـوائق وشـــروط الإمكـان"، مجلة (حوار العرب)، العدد (١٥)، فبراير ٢٠٠٦، بيروت، مؤسسة الفكر العربي، ص ٨.

(٣٦) أمين معلوف: الهويات القاتلة، ترجمة نهلة بيضون، دمشق، دار الجندي للطباعة، ١٩٩٩، ص ٦٣.

هوامش الفصل الثاني

(١) تعني دار الإسلام مجمل الأراضي التي تسودها الشريعة الإسلامية، وهي بهذه الفحوى تعد أكثر من مجموع المسلمين، لأن الأمة تشمل كافة أعضاء الديانات السماوية، فيما تطلق دار الحرب على الجهة التي تكون في وقت ما، في حالة حرب مع الدول الإسلامية، وكلاهما مصطلحان فقهيان، يمكن ردهما إلى العصور الإسلامية الأولى.

وهناك من يرى أن فكرة تقسيم العالم إلى "دار الإسلام" و"دار الحرب"، كما وردت عند الفقهاء، وعبرت عنها كتب السير (الغزاري، أبو يوسف، الشيباني...)، استهدفت السعي إلى الوصل بين الدارين عن طريق دور وسيطة، مثل: "دار العهد" و"دار الموادعة"، لأنهم كانوا يركزون على العلاقات السياسية والعسكرية، عبر مفاهيم العهد والصلح والهدنة والموادعة والمناصحة والاستئمان، ولم يروا في الأمر فروقًا ثقافية أو حضارية، لمزيد من التفصيل، يراجع:

- Roy, O. : The Failure of political Islam, Cambridge, Harvard University Press, 1994, pp. 111-118.

(٢) أرنست رينان (١٨٢٣-١٨٩٢) مفكر فرنسي وصفه البعض بأنه المفكر الرسمي للجمهورية الفرنسية الثالثة. ولد في مدينة تريجييه Trigier الواقعة في مدينة بريتاني، وتولت أمه وأخته تربيته بعد وفاة أبيه وهو في سن الخامسة، ورث من عائلته نزعات متناقضة، تتوزع بين الإيمان الكاثوليكي الريفي الطابع، وبين علمانية فولتير وأفكار روسو وعصر التنوير. تلقي دراسته ذات الطابع الكهنوتي، وانتقل يتابعها في باريس، ثم اتجه نحو علم التاريخ ودراسة الإيمان المسيحي باعتباره مركز الحقيقية، بعدها انتابته أزمة شك طالت إيمانه، حتى اتخذ قراره بترك الحياة الكهنوتية عام ١٨٤٥، وبدأ في نشر مؤلفات عن تاريخ الأديان والأجناس واللغات، وحصل على درجة الدكتوراه حول ابن رشد، وزار المشرق عام ١٨٦٠، وانتخب عضوًا في الأكاديمية الفرنسية عام ١٨٧٨، ومديرًا للكوليج دوفرانس عام ١٨٨٣، وإن تم فصله من هذا المنصب، لأنه قال بأن المسيح بشر.

دأب في مؤلفاته، وبسبب إعجابه بالفكر الألماني، على إقامة نوع من التقاطب بين عقلية الشعوب الإسلامية السامية، النازعة في رأيه إلى البلاغة والقدرية والخرافة والتصورات الساذجة عن الإيمان الديني، وبين عقلية ومزايا الشعوب الآرية والهندوأوروبية المرتبطة بالعقل والأساطير والتراجيديا، ما حدا به أن يطرح نظرية حول حوار الحضارات لأول مرة عام ١٨٨٣، مذكرًا بوجود حدود لا يمكن اختراقها بين العقل السامي الرافض للعلم، والإسلام في قلبه، وبين الغرب والعقل الآري المرتبط بالعلم، وهي حدود قدمت تبريرات صريحة للسياسات الاستعمارية الأوروبية - أيامها - تصدى له جمال الدين الأفغاني، عبر نقاش علني بينهما على صفحات جريدة (المناقشات).

ويجدر ذكره هنا، أن الشيخ مصطفى عبد الرازق كان أول من قدم عرضًا وتحليلاً لهذا النقاش، فند فيها آراء رينان، وذلك على صفحات جريدة (السياسة) عام ١٩٢٣.

(٣) غوستاف فون غرونباوم: دراسات في الأدب العربي، ترجمة إحسان عباس وآخرين، بيروت، مكتبة دار الحياة، ١٩٥٩، ص ٦٦.

(٤) صلاح الخالدي: أمريكا من الداخل بمنظار سيد قطب، جدة، دار المنارة، ١٩٨٥، ص ص ٤٨-٤٩.

(٥) بول كينيدي: نشوء وسقوط القوى العظمى، ترجمة مالك البدري، عمان، الأهلية للنشر والتوزيع، ١٩٩٤، ص ٣٨.

(6) Gran, P.: Beyond Euro centrism - A new View of Modern World History, New York-Syracuse, Syracuse University Press, 1996, p. 5.

(7) Corm, G. : op.cit., p. 13.

(8) Geaves, R. : Aspects of Islam, Washington, Georgetown University Press, 2005, pp. 61-63.

(٩) جون اسبوزيتو: التهديد الإسلامي - خرافة أم حقيقة؟ ترجمة قاسم عبده قاسم، القاهرة، دار الشروق، ٢٠٠١، ص ٢٩٧.

(١٠) تجد صورة الغرب المزدوجة تعبيرها لدى عالم الاجتماع البريطاني باتريك جيدز، الذي يرى أن هناك غربين: غرب ينتمي، كما أسماه مجازًا، إلى العصر الحري القديم، أي غرب الحقبة الاستعمارية، وآخر يستخدم التقنيات الحديثة، ويتسم بالفاعلية والحيوية، يراجع:

- Geddes, P. : The Proposed University, Indore, Holkar State Printing Press, 1998, p. 105.

(١١) إحسان هندي: "تاريخ العلاقات الثقافية بين العرب وأوربة" في مجلة (معلومات دولية)، العدد (٥٩)، شتاء ١٩٩٩، دمشق، مركز المعلومات القومي، ص ٣٧.

(12) Le Bon, G. : La civilization des Arabes, Paris, Seuil, p. 63.

(١٣) الشيخ رفاعة الطهطاوي: تخليص الإبريز في تلخيص باريز، أو الإيوان النفيس بإيوان باريس، تونس - طرابلس، الدار العربية للكتاب، ١٩٩١، ص ١٦٣.

(١٤) سعيد علوش: إشكالية التيارات والتأثيرات الأدبية في الوطن العربي - دراسة مقارنة، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ١٩٨٦، ص ١٦٧.

(١٥) عبد المجيد الشرفي: الفكر الإسلامي في الرد على النصارى إلى نهاية القرن الرابع، تونس، الدار التونسية للنشر، ١٩٨٦، ص ص ٧٥-٨٠.

(١٦) جان جبور: "نظرة أوربا إلى العرب بين الثابت والمتحول" في (العلاقات العربية الأوروبية من الحذر والالتباس إلى الانفتاح والتكامل)، تحرير عاطف عطية، بيروت، مؤسسة فريدريش ايبرت ومعهد العلوم الاجتماعية في الجامعة اللبنانية، ٢٠٠٢، ص ٩٠.

(17) Hodgson, M.: op. cit., p. 37.

(١٨) سمير أمين: "فخ المنظور الثقافي المجرد"، مجلة (اليسار الجديد)، العدد الخامس، ربيع وصيف ٢٠٠٢، القاهرة، ص ١٨٢.

(١٩) عبد الرحمن عبد العال: "مستقبل التنظيم الدولي وسبل حماية المصالح العربية"، مجلة (السياسة الدولية)، العدد (١٥٤)، اكتوبر ٢٠٠٣، القاهرة، مؤسسة الأهرام، ص ٥٤.

(20) De Senarclens, P. : Mondialisation, Souverainete et Theories des Relations Internationales, Paris, Armand Colin, 1998, pp. 41-42.

(21) Kay, C. : Latin American Theories of Development and Underdevelopment, London, Routledge and Kegan Paul, 1999, pp. 76-81.

(22) Bourdieu, P. et Jean -Claude Passeron : La Reproduction-Elements pour une theorie du systeme d'enseignemtn, aris, Minuit, 1970, pp. 23-24.

(٢٣) صامويل هنتنجتون، مرجع سابق، ص ٥٥.

(٢٤) المرجع نفسه، ص ٦١.

(٢٥) نفسه، ص ٦٨.

(٢٦) نفسه، ص ص ١١٢-١١٣.

(٢٧) نفسه، ص ١٢٥.

(٢٨) نفسه، ص ١٣١.

(٢٩) نفسه، ص ١٥٠.

(٣٠) نفسه، ص ص ٢٧٧-٢٩١.

(31) Senghaas, D. : Clash within Civilizations-Coming to Terms with Cultural Conflicts, London, Routledge and Kegan Paul, 2002, pp. 143-145.

(٣٢) هذه القطيعة مع الاستشراق الغربي، يلحظها ويعرض أبرز وجوهها الباحث المغربي عبد السلام شدادي، الذي قام بترجمة كتاب هودجسون إلى الفرنسية، ووضع له مقدمة تناولت أفكاره وأعماله، يراجع:

- Hodgson, M. : L'Islam dans L'Histoire Mondiale, Paris, Sindbad-Actes sud, 1998, pp. 4-21.

(٣٣) كمال عبد اللطيف: "العالم بعد أحداث سبتمبر - مفاهيم الحرب المعلنة والقائمة"، مجلة (الاجتهاد)، العدد (٥٤)، ربيع ٢٠٠٢، بيروت، دار الاجتهاد، ص ٣٤.

هوامش الفصل الثالث

(1) Weekes, V. (ed.) : Muslim Peoples, London, Aldwyeh Press, 1994, p. 451.

(٢) أندريه ميكيل: أوربا في نظر العرب حتى عام ألف، ترجمة عادل عوا، بيروت، منشورات عويدات، ١٩٨٣، ص ٩٠.

(٣) الشيخ رفاعة الطهطاوي: مصدر سابق، ص ص ١٦-١٧.

(٤) محمود حسين هو الاسم المستعار الذي يكتب به الباحثان المصريان بهجت النادي وعادل رفعت، المقيمان في باريس، يراجع:

– Heussin, M. : Versant sud de la Liberte, Paris, La Decovverte, 1989, p. 169.

(٥) عبد الله العروي: الأيديولوجية العربية المعاصرة، ترجمة محمد عيتاني، بيروت، دار الحقيقة، ١٩٧٦، ص ص ١١-١٤.

(٦) فضل الرحمن: الإسلام وضرورة التحديث، ترجمة إبراهيم العريس، بيروت، دار الساقي، ١٩٩٣، ص ٢٠٧.

(٧) محمد حافظ دياب: الاصطلاحي والراديكالي في الخطاب الإسلامي، مجلة (الديموقراطية)، العدد (٢٣)، القاهرة، مؤسسة الأهرام، ص ص ٣١-٣٥.

(٨) عبد الرحمن بن أحمد الكواكبي: أم القرى، بيروت، مؤسسة ناصر للثقافة، ١٩٨١، ص ١٦٤.

(٩) طه حسين: المؤلفات الكاملة، الجزء التاسع، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٣، ص ٤٩.

(١٠) رئيف خوري: الفكر العربي الحديث، بيروت، دار لمكشوف، ١٩٤٣، ص ٢٤٤، ص ٢٦٦.

(11) Tapper, P. : Islam in Modern Turkey, London, Tauris, 1991, p. 162.

(12) Shariati, A. : On the Sociology of Islam, Berkely, Mizan Press, 1979, p. 23.

(١٣) أبو الحسن الندوي: ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين؟، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٦٥، ص ١٧٩.

(١٤) أبو الأعلى المودودي: نحن والحضارة الغربية، جدة، الدار السعودية، ١٩٨٤، ص ٢٤.

(١٥) حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، القاهرة، الدار الفنية، ١٩٩١، ص ص ٢٢-٥٦.

(١٦) مقدمة ابن خلدون: مصدر سابق، ص ١٢١.

(١٧) لمزيد من التفاصيل حول هذا التصور الشائع، يراجع:

– خالد زيادة: اكتشاف التقدم الأوروبي – دراسة في المؤثرات الأوروبية على العثمانيين في القرن الثامن عشر، بيروت، دار الطليعة، ١٩٨١، ص ١٤.

(18) Miquel, A. : La Geographic Humaine du Monde Mulsman Jusqu' au milieu du II e siecle, Paris, Mouton et Co., La Haye, 1987, p. 121.

(١٩) سعيد علوش: مرجع سابق، ص ١٤٣.

(٢٠) إدوارد سعيد: الاستشراق - المعرفة، السلطة، الإنشاء، ترجمة كمال أبو ديب، بيروت، مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨١، ص ٥٤.

ويجدر ذكره هنا، أن المكتبة العامة بنيويورك قدمت ببليوجرافيا تسجيلية لأعمال الرحالة المسلمين إلى الغرب، يراجع:

- Dictionary Catalogue of the Oriental Collection (Travellers), New York Public Library, 2004.

(21) Luqa, A. : Voyageurs et Ecrivains Egyptiens en France, Paris, Didier, 1970, p. 10.

(٢٢) رسالة ابن فضلان في وصف الرحلة إلى بلاد الترك والخزر والروس والصقالبة، تقديم وتحقيق وتعليق سامي الدهان، دمشق، مطبوعات وزارة الثقافة، ١٩٨٧، ص ٩٤.

(٢٣) الشيخ رفاعة الطهطاوي: مصدر سابق، ص ١٤٢.

(٢٤) إدوارد سعيد: الثقافة والإمبريالية، ترجمة كمال أبو ديب، بيروت، دار الآداب، ١٩٩٧، ص١١.

(25) Kundera, M. : L' Art du roman, Paris, NRF, 1990, p.78.

(٢٦) من هؤلاء على سبيل المثال:

- محمد كامل الخطيب (المغامرة المعقدة) ١٩٧٦، جورج طرابيشي (شرق وغرب) ١٩٧٧، نبيل سليمان (وعي الذات والعالم) ١٩٨٥، عصام بهي (الرحلة إلى الغرب في الرواية العربية الحديثة) ١٩٩١، منصور قيسومة (الأنا والآخر في الرواية العربية الحديثة ١٩٩٤، محمد نجيب التلاوي (الذات والمهماز) ١٩٩٨.

(٢٧) الطيب صالح: موسم الهجرة إلى الشمال (الطبعة الثانية)، بيروت، دار العودة، ١٩٦٩، ص ١٣.

(٢٨) موسى ولد ابنو: مدينة الرياح، بيروت، دار الآداب، ١٩٩٦، ص ٢٣.

(٢٩) محمد عيد: المتميز (رواية)، عمان، مطبعة الشرق، ١٩٨٧، ص ١١.

(٣٠) لمزيد من التفصيل، يراجع:

- عبد المجيد حنون: صورة الفرنسي في الرواية المغربية، الجزائر، دار المطبوعات الجامعية، ١٩٨٦، ص ص ١٠١-١٠٧.

(٣١) يبدو التقابل بين الشخصيات الذكورية الممثلة للشرق، بإزاء الأخرى الأنثوية الممثلة للغرب، جليًا في أعمال روائية عربية، وهو ما يتضح لدى الطيب صالح في موسم (الهجرة إلى الشمال)، حيث مصطفى سعيد يواجه جين موريس وآن همند وايزابيلا سيمور، ولدى يوسف إدريس في (السيدة فيينا)، حيث درش المصري يقابل المرأة النمساوية، ولدى يحيى حقي في (قنديل أم هاشم)، حيث إسماعيل يواجه زميلته الألمانية ماري، ولدي محمد إبراهيم الفقيه في (سأهبك مدينة أخرى)، حيث البدوي يواجه ليندا.

(٣٢) محمد حافظ دياب: "علم الاجتماع في الجزائر – الهوية والسؤال"، مجلة (المستقبل العربي)، أغسطس ١٩٨٧، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ص ٩٤.

(33) Diait, H. : L'Europe et l'Islam, Paris, Seuil, 1978, pp. 17-18.

(٣٤) أليكسي جورافسكي: الإسلام والمسيحية، ترجمة خلف محمد الجراد، سلسلة (عالم المعرفة)، رقم ٢١٥، نوفمبر ١٩٩٦، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ص ٦٩.

(٣٥) تنامي أدب البيكاريسك في أسبانيا خلال القرن السادس عشر، وهو أشبه بسيرة ذاتية، تحكي مغامرات بطل أفاق، غالبًا ما ينتمي إلى العامة، فهو صعلوك تتقاذفه المغامرات واللقاءات المتعددة التي يسوقه إليها تجواله.

(٣٦) رضوان السيد: الإسلام المعاصر – نظرات في الحاضر والمستقبل، بيروت، دار العلوم العربية، ١٩٨٦، ص ١٠٠.

(37) Jargey, S. : Islam et Chretiente - les fils d'Abraham entre la confrontation et le dialogue, Geneva, 1981, p. 106.

(٣٨) شاخت وبوزورث: مصدر سابق، ص ٣٢.

(٣٩) يعود تاريخ كتابة ملحمة رولاند إلى الفترة ما بين عامي ١١٠٠–١١٢٥ ميلادية، وتتكون من أكثر من أربعة آلاف بيت من الشعر البطولي باللغة الفرنسية القديمة، وتعد من أقدم أغنيات المآثر الفرنسية القديمة.

وينهض موضوع هذه الملحمة على حدث تاريخي، هو فناء مؤخرة الجيش الجرماني الغربي على يد المسلمين في ممر رونسفال Roncesvalles، ثم انتقام الإمبراطور شرلمان من المسلمين واتباعهم المرتزقة، من نوبيين وسلاف وأرمن وزنوج وآفار وبروسيين وهون وهنغاريين.

وتدور أحداثها حول المعركة البطولية التي سقط فيها الشريف الألماني رولاند، أحد فرسان الإمبراطور، وصديقه أوليفييه Olivier، وشرلمان الابن، الذي خدم جالافر Galafre، ملك طليطلة المسلم بإخلاص، وتزوج ابنته التي تتحول إلى الدين المسيحي.

وفي عام ١١٣٥ ميلادي، قام القس كونراد بنقل هذه الملحمة إلى اللغة الألمانية الوسيطة، وتحويلها من أغنية إلى رواية صليبية، حيث أصبحت تعرف بملحمة رولاند، وذلك بتكليف من دوق عائل الفلفين هنري الأسد وزوجته ماتيلدا.

وفي هذه الرواية، يدعو الكفرة (المسلمين) آلهتهم، قبل معركة رونسفال الفاصلة في جبال البرانس، قائلين: "على هؤلاء الذين يريدون الخلاص أن يجتمعوا معًا. ها هو نزوفونيوس Trophonios الرحيم، فلنعبده، وكذلك ماحميت Mahmet (محمد) العزيز، وأبوللو Apollon المجيد. ولنعبد أيضًا المخلصين الآخرين من الآلهة الخالدة". وعندما يسمع الإمبراطور شرلمان هذا الدعاء، تزداد ثقته في نجاح مهمته، ويقول: "انظروا إلى هذا الشعب الملعون، إنه شعب ملحد، لا علاقة له بالرب. سوف يمحي اسمهم من فوق الأرض الزاخرة بالحياة، لأنهم يعبدون الأصنام، لا يمكن أن يكون لهم أي خلاص. لقد كتب عليهم العذاب، فلنبدأ إذن في تنفيذ هذا الحكم باسم الرب". ثم تدور المذبحة لتنتهي بهزيمة الكفرة المسلمين.

وما زالت النسخة المنقحة لهذه الرواية، والتي نشرها ستريكر Stricker في كتاب بعنوان (شرلمان الأعظم)، تم تدوينه بين عامي ١٢١٥-١٢٣٣ ميلادية، تحتوي على خرافة الصنم ماحميت، يراجع:

- La Chanson de Roland, Traduction et Commentaires de Gerard Moignet, Paris, Bordas, 1985.

(40) Hitti, Ph. : Islam and the West-A historical Survey, London, 1962, p. 50.

(٤١) ريتشارد سوذرن: صورة الإسلام في أوربا في القرون الوسطي، بيروت، معهد الإنماء العربي، ١٩٨٤، ص ٣٨.

(42) Dardet, L .: Islam -Relihion et Communite, Paris, 1967, p. 408.

(٤٣) ألكسي جورافسكي: مرجع سابق، ص ٧٧.

(٤٤) المرجع نفسه، ص ص ٧٥-٧٦.

(٤٥) ريتشارد سوذرن: مرجع سابق، ص ٦٥.

(٤٦) المرجع نفسه، ص ٦٦.

(٤٧) يونس شنوان: "صورة المسلم في قصص الأطفال الأسبانية" من أعمال ندوة (الآداب وحوار الحضارات)، جامعة دمشق، ٢٠٠٢، ص ٣.

(48) Reig, D. : Homo Orientaliste, Paris, Larose et Maisonneuve, 1988, p.9.

(49) Rodinson, M. : La Fascination de l'Islam, Paris, Petite collection Maspero, 1982,(p. 8.

(50) Douhlas, F.M. : "In the Egyes of Others - the Middle Eastern Response and Reaction to Western Scholarship" in (Mutual Perceptions- East and West), B. Lewis et al. (eds.) 1985, p. 93.

(51) Ibid, pp. 131-135.

(٥٢) عبد الله بن عبد المحسن التركي: "ضرورة المحافظة على الإسلام في مواجهة حملات التشويش الاستشراقي"، مجلة (المنهل)، العدد (٤٧١)، أبريل - مايو ١٩٩٧، الرياض، ص ٩.

(٥٣) رضوان جودت زيادة: سؤال التجديد في الخطاب الإسلامي المعاصر، بيروت، دار المدار الإسلامي، ٢٠٠٤، ص ١٦.

(٥٤) دائرة المعارف الإسلامية: مقدمة الطبعة العربية الأولى، القاهرة، دار الشعب، الجزء الأول، دون تاريخ، ص ٣.

(٥٥) محمد الدعمي: الاستشراق - الاستجابة الثقافية الغربية للتاريخ العربي الإسلامي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٦، ص ٢٤٣.

(٥٦) هادي العلوي: "الاستشراق عارياً"، مجلة (الكرمل)، العدد (١٥)، ١٩٨٥، ص ٦٧.

وينوه هنا بالدور المريب الذي يقوم به المستشرق البريطاني برنارد لويس، حيث تخفي أعماله أهدافًا دفينة لخدمة إسرائيل، والإساءة إلى العرب والمسلمين، وعجزهم عن التعامل مع الديموقراطية وممارستها، والنظر إلى الإسلام كدين جامد ومغلق.

ويعد لويس واحدًا من كبار المستشرقين، الذين يمثلون الحرس القديم في مؤسسة الاستشراق، وأشهر مؤرخي الشرق الأوسط، وأشدهم تأثيرًا على الإطلاق، على امتداد نصف القرن العشرين.

ولد لأبوين يهوديين في مدينة لندن عام ١٩١٦، وتخرج من مدرسة الدراسات الشرقية والأفريقية بجامعة لندن (Soas)، ونال درجة الدكتوراه على يد المستشرق البريطاني ماملتون جب عام ١٩٣٨، وعين بها مدرسًا مساعدًا في العام نفسه. لكن الحرب العالمية الثانية اندلعت في العام التالي، لينتقل إلى مخابرات وزارة الخارجية البريطانية في الشرق الأوسط حتى نهاية الحرب. ,ثم عاد إلى لندن، واستأنف عمله بمدرسة الدراسات الشرقية لمدة ثلاثين عامًا ما بين ١٩٤٤-١٩٧٤، وتخرج على يديه أثناءها عدد كبير من أساتذة التاريخ العرب. انتقل بعد ذلك إلى الولايات المتحدة أستاذًا بجامعة برنستون من عام ١٩٧٤ حتى ١٩٨٦، حين تقاعد عن العمل الرسمي، لكنه ظل يمارس نشاطه بها أستاذًا فخريًا حتى الآن.

وهو من القلة الأوائل الذين طبقوا المناهج الجديدة للاقتصاد والتاريخ الاجتماعي على العالم الإسلامي، وعرف عنه إجادته لعدد من اللغات، من بينها العربية والعبرية والتركية والفارسية، إلى جانب الإنجليزية والفرنسية، كما أفاده عمله في المخابرات البريطانية في أن ينتقل بين بلدان الشرق الأوسط خلال سنوات الحرب كلها، ويطلع على المعلومات والوثائق السرية، ويتصل مباشرة بشعوب المنطقة أفرادًا وحكامًا.

اشتهر بأنه المناصر الراديكالي لدولة إسرائيل، حين اعتبرها الواحة الديمقراطية الوحيدة في المنطقة، وبأنه أول من أعلن، بعد حرب الخليج عام ١٩٩١، موت العالم العربي ككيان سياسي، واقترح منذ ذلك الحين، تعميم مصطلح "الشرق الأوسط" بديلاً عن مصطلح "العالم العربي"، الذي رأى أن حالة شعوبه تمثل نقيضًا لإمكانية التكيف مع ظروف العالم المتقدم نحو الثقافة الديموقراطية والاندماج الوطني والقومي، وجاهر في أحد كتبه أن قطار عالم الإسلام قد انحرف عن سكة التقدم منذ القرن الخامس عشر، وأنه بات عانى من عطب أساسي في وعيه لنفسه وللعالم، وقدم مخططًا لإعادة تشكيل منطقة الشرق الأوسط، نادى فيه بتقسيم العراق إلى ثلاث دويلات (كردية، سنية، وشيعية)، استنادًا إلى حدود خارطة رسمها عام ١٩٨٠، ووافق عليها الكونجرس الأمريكي عام ١٩٨٣.

أصدر أكثر من مائة كتاب وموسوعة وبحث أكاديمي، خلال مسيرته الثقافية وعمله الأكاديمي، وأنجز مادة مرجعية وفيرة عن تاريخ المسلمين والمناطق الإسلامية، لدرجة أن بعض صحف الغرب أطلقت عليه (بطريرك الإسلام).

وكان إدوارد سعيد أول من نبه إلى حقيقة الدور الذي يلعبه في كتابه (الاستشراق)، مذكرًا أن: "برنارد لويس يتحدث عن غياب الديموقراطية في الشرق الأوسط، باستثناء إسرائيل، من دون أن يذكر مرة واحدة قوانين الدفاع الطارئة التي تستخدمها إسرائيل لحكم العرب، وليس لديه ما يقوله كذلك عن الاعتقال الوقائي للعرب في إسرائيل، أو عن عشرات المستوطنات غير القانونية في الضفة الغربية وغزة المحتلين عسكريًا، أو عن فقدان العرب الفلسطينيين لحقوق الإنسان، وأولها حق العودة إلى فلسطين".

(٥٧) محمد الصحبي العلاني: الاستشراق الفرنسي والأدب العربي القديم، تونس، مطابع ألفا للنشر، ١٩٩٨، ص ٢٣.

(٥٨) لمزيد من التوضيح حول هذه المسألة، يراجع:

- فدوى مالطي دوجلاس (تأليف وترجمة): من التقليد إلى ما بعد الحداثة، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، سلسلة (المشروع القومي للترجمة)، رقم (٥١٥)، ٢٠٠٣، ص ص ٢١-٣٠.

(59) Grunebaum, G.V. : L'identité culturelle de l'islam, traduit de l'anglais par R. Stuveras, Paris, Gallimard, 1973, p. 44.

(٦٠) إدوارد سعيد: العالم والنص والناقد، ترجمة عبد الكريم محفوظ، دمشق، اتحاد الكتاب العرب، ٢٠٠٠، ص ٣٤.

(61) Asad, T. : The Idea of an Anthropology of Islam - Occasional Papers Series, Washington, Georgetown Universityh Press, 1986, p. 27.

(62) Gautier, E. : Le Passé de l'Afrique du Nord, Paris, Payot, 1952, p. 67.

(63) Weber, M. : General Economic History, edited by J. Cohen, New Jersey, Transaction, 1981, pp. 83-91.

(64) Gallisot, r. : Structures et Cultures Pre-Capitalistes, Paris, Anthropos, 1981, p. 107.

(65) Duvignaud, J.: "Pratique de la Sociologie dans les pays decolonizes" in (Cahiers Internationaux de Sociologie), Vol. 34, 1963, pp. 165-174.

(٦٦) إدوارد سعيد: الاستشراق، مرجع سابق، ص ٥٦.

(67) Klemperer, V. : La Langue du Troisieme Reich, traduit par E. Guillot, Paris, Albin Michel, 1998, p. 40.

(٦٨) محمد أسد: الطريق إلى الإسلام، ترجمة عفيف البعلبكي، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٧٧، ص ص ١٧-١٨.

هوامش الفصل الرابع

(1) Awad Abdel-Rahman : Image Exchange between the Arab World and the West-Changing Dimensions, University of Jordan, 2001, p. 49.

(2) Ricoeur, P.: The Conflict of interpretations-Essays in Hermenevtics, Evanston, North Westerm University Press, 1974, p. 105.

(3) Jargy, S. : op. cit., p. 135.

(4) Guyard, M.F. : La literature compare, Paris, Puf, 1991, p. 111.

(5) MacMullen, R. : Les Sentiments dans l'Histoire Ancienne et Moderne, Paris, Albin Michel, 2003, pp. 66-69.

(٦) أحمد زايد: سيكولوجية العلاقات بين الجماعات - قضايا في الهوية الاجتماعية وتصنيف الذات، سلسلة (عالم المعرفة)، رقم (٣٢٦)، أبريل ٢٠٠٦، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ص ص ١٢٧-١٣٩.

(7) Goffman, E. : Frame Analysis, Cambridge, Harvard University Press, 1974, pp. 17-21.

(8) Zald, M. : "Cuiture ideology and strategic framing" in D. McAdam, J. McCarthy and M. Zald(eds.), Mobilizing structures and cultural framings, Cambridge, Cambridge University Prss, 1996, pp. 261-275.

(9) Baudrillard, J. : L'Echange symbolique et la mort, Paris, Gallimard, 1976, pp. 121-122.

(١٠) محمد عابد الجابري: "الغرب والإسلام - نمط أخر من الوعي بالآخر"، مجلة (فكر ونقد)، العدد (٤)، ١٩٩٧، الرباط، ص ٧.

(١١) ديوان أبي فراس، تحقيق محمد التونجي، دمشق، نشر المستشارية الإيرانية، ١٩٩٥.

(١٢) ابن الأثير علي بن محمد: الكامل في التاريخ، الجزء الثالث، بيروت، دار الفكر، ١٩٧٩، ص ٢٤١.

(13) Kimball, Ch. : When Religion Becomes Evil, San Francisco, Harper, 2002, p. 97.

(١٤) أمين معلوف: الحروب الصليبية كما رآها العرب، بيروت، دار الفارابي، ١٩٩٣، ص ١٢١-١٤٧.

ويلاحظ أن المؤرخين العرب القدامي استعملوا تعبير "حرب الفرنجة" للدلالة على هذه الحروب، اعتباراً من أن هذا الغزو الفرنجي يمثل واحداً من شعب ثلاث للغزو النصراني في الأندلس وصقلية والشام، فيما أراد الغرب تغليفها بقناع ديني مقدس، فأسماها "الحرب الصليبية"، كدلالة على صفة محاربيها، الذين وضعوا إشارة الصليب على ملابسهم.

ويورد المستشرق الروسي ميخائيل زابوروف M. Zaborov أن تعبير "الحرب الصليبية" راوح، في استعماله بين دلالتين نقيضتين. فقد تحدث عنه ماركس وانجلز على نحو مجازي سلبي، كتلبية لنداءات وأفعال المتهوسين والمتعصبين، ضارباً المثل بالإشارة إلى الحملة الأمريكية ضد العبيد، وإلى موقف البورجوازية الفرنسية من كوميونة باريس أثناء الثورة، على حين أن البورجوازية الأوروبية والأمريكية ما زالت، حسب تعبيره، تراه وصفاً لأي حملة نبيلة الأهداف في سبيل نصرة الأخلاق الحميدة، ضد أي أمر مشين كالدعارة أو فساد الحكم أو الفقر، "كمثال على الخدمة المنزهة، المفعمة بالإلهام الصادق"، يراجع:

- ميخائيل زابوروف: الصليبيون في الشرق، موسكو، دار التقدم، ١٩٨٦، ص ١٢.

(١٥) أسامة بن منقذ: كتاب الاعتبار، تحرير فيليب حتى، جامعة برنستون، ١٩٠٩٠، ص ٢٣.

(١٦) المصدر السابق، ص ٤١.

(١٧) نفسه، ص ٤٥.

(١٨) نفسه، ص ٥١.

(١٩) ابن سعيد: النجوم الزاهرة في حلي حضرة القاهرة، تحقيق حسين نصار، القاهرة، مطبعة دار الكتب المصرية، ٢٠٠٠، ص ١١٤.

(٢٠) العماد الأصفهاني: الفتح القسي في الفتح القدسي، تحقيق وشرح وتقديم محمد محمود صبح، القاهرة، هيئة قصور الثقافة، ٢٠٠٣، ص ٣٤٧.

(٢١) تيري هنتش: الشرق المتخيل - رؤية الغرب إلى الشرق المتوسطي، ترجمة غازي برو وخليل أحمد خليل، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، سلسلة (المشروع القومي للترجمة)، رقم (٧٦٦)، ٢٠٠٥، ص ١٤٧.

(٢٢) المرجع السابق، ص ٢١٣.

(٢٣) يعد دور لايبنتز في محاولات التوفيق بين الكاثوليكية والبروتستانتية، وفي المصالحة بين الجرمانيين والفرنسيين لتحقيق شبه تحالف ضد الإمبراطورية العثمانية، من الأمور المشهورة، وقد ذهب إلى حد اقتراح خطة لغزو مصر، مباغتة لهذه الإمبراطورية من الخلف، يراجع:

- Leibhniz, G.W. : Discours de Metaphysique et Correspondance avec Anauld, Edition par G. Le Roy, Paris, Vrin, 1996, pp. 97-99.

(٢٤) عبد الرحمن الجبرتي: مظهر التقديس بزوال دولة الفرنسيس، القاهرة، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، ١٩٦١، ص ص ٥٤-٥٥.

(٢٥) أنور لوقا: هذا هو المعلم يعقوب (١٧٤٥-١٨٠١)، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٤، ص ٨.

(26) Hoogvett, A. : Globalization and the Postcolonial World - The New Political Economy of Development, London, Macmillan Press. Ltd., 1997, p. 60.

(٢٧) محمد السيد سليم: "العولمة واستراتيجيات العالم الإسلامي للتعامل معها"، مجلة (السياسة الدولية)، العدد (١٥٢)، أبريل ٢٠٠٣، القاهرة، مؤسسة الأهرام، ص ص ٨-١٠.

(٢٨) نبيل علي: العرب وعصر المعلومات، سلسلة (عالم المعرفة)، العدد (١٨٤)، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٤، ص ٢٩.

(٢٩) محمد حافظ دياب: الإسلاميون المستقلون – الهوية والسؤال، القاهرة، مكتبة الأسرة، ٢٠٠٥، ص ١١٥.

(30) Buruma, I. and A. Margalit (eds.) : Occidentalism -the West in the Eyes of its Enemies, Harmondsworth, Penguin Press, 2004, p. 21.

(31) Watt, M. : Islamic Fundamentalism and Modernity, London, Routledge and Kegan Paul, 1988, p.61.

(32) Hodgson, M., : op. cit., p. 32.

(٣٣) شاخت وبوزورث: مصدر سابق ص ص ٢٧-٢٨.

(34) Daniel, N.: Islam et Occident, traduit par A. Spiess, Paris , Du Cerf, 1993, p. 151.

(٣٥) السيد ياسين: مرجع سابق، ص ٧.

(٣٦) دانييل ساهاس: "الشخصية العربية في الجدال المسيحي مع الإسلام"، مجلة (الاجتهاد)، العدد (٢٨)، ١٩٩٥، بيروت، دار الاجتهاد، ص ص ١٢٦-١٢٩.

(٣٧) شاخت وبوزورث: مصدر سابق، ص ٣٠.

(38) Oldenbourg, Z.: Les Croisades, Paris, Gallimard, 1965,p. 61.

(٣٩) محمد أسد: مرجع سابق، ص ١٨.

(٤٠) السيد ياسين: مرجع سابق، ص ٧١.

(٤١) شاخت وبوزورث: مصدر سابق، ص ص ٤٨-٤٩.

(٤٢) هوبرت حيركومر: "من تاريخ العلاقة بين المسلمين وأوربا في القرون الوسطى"، ترجمة عن الألمانية ثابت عيد، مجلة (فكر ونقد)، العدد الخامس، يناير ١٩٩٨، الرباط، ص ٣٢.

(٤٣) ستيفن رنسمان: تاريخ الحروب الصليبية، الجزء الثالث، ترجمة السيد الباز العريني، بيروت، دار الثقافة، ١٩٦٧، ص ٧٩٧.

(٤٤) أمين معلوف: الحروب الصليبية كما رآها العرب، مرجع سابق، ص ص٣٢٧-٣٢٨.

(٤٥) هوبرت هيركومر: مرجع سابق، ص ص ٣٨-٣٩.

(٤٦) ترجم حسن عثمان هذه الملحمة إلى العربية عام ١٩٥٥، وأغفل في ترجمته هذا النص حفاظًا ربما على شعور المسلمين وورد في دراسة هوبرت هيركومر، مرجع سابق، ص ص ٣٥-٣٦.

(٤٧) حسن حنفي: مرجع سابق، ص ١٤٢.

(٤٨) ثربانتس: دون كيخوته، الجزء الأول، ترجمة عبد الرحمن بدوي، دمشق، دار المدى للثقافة والنشر، ٢٠٠٥، ص ٣٧.

(٤٩) أليكسي جورافسكي:مرجع سابق، ص ٩٧.

(٥٠) هوبرت هيركومر: مرجع سابق، ص ص٣٤-٣٥.

(٥١) المرجع نفسه، ص ٣٦.

(52) Thevenot, J. : Voyage du Levant-Introduction, Choix de Textes et Notes de Stephane Yerasimos, Paris, La Decouverte, 1980, pp. 128-129.

(53) Allen, S.L. : The Devil's Cup (Coffee) - The Driving Force in History, New York, Soho Press, 2000, p. 61.

(54) Corm, G. : op. cit., p. 61.

(٥٥) جان جبور: مرجع سابق ص ٩٢، نقلاً عن:

– Volney: Voyage en Egypte et en Syrie, Parise, Mouton et la Haye, 1959, pp. 371-372.

(56) Reeves, M. : Muhammad in Europe, Garnet publishing, 2000, pp. 67-73.

(57) Voltaire : Oeuvres Completes, Vol. 17, Paris, Gamier, 1978, p. 137.

(58) Ibid, p. 340.

(59) Reeves, M. : op. cit., p.81.

(60) Montesquieu, Ch. : Oeuvres Completes, Paris, Gallimard - Pleiade, 1964, pp. 213-214.

(٦١) يورغن أوستر هامل: الاستعمار – مراجعة نظرية عامة، ترجمة أبو بكر أحمد باقادر، الرياض، كتاب الرياض، العدد (٦٥)، مايو ١٩٩٩، ص ١٧٣.

(62) Chateaubriand, F.: Itineraire de Paris à Jerusalem, Paris, Flammarion, 1968, pp. 267-271.

(63) Flaubert, G. : Correspondancel, Paris, Folio, 1998, pp. 572-575.

(٦٤) مارلين نصر: صورة العرب والإسلام في الكتب المدرسية الفرنسية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦، ص ص ٨٧-٨٨.

(٦٥) إدوارد سعيد: تغطية الإسلام – كيف تتحكم وسائل الإعلام العربي في تشكيل إدراك الآخرين وفهمهم، بيروت، مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨٣، ص ١٠٢.

(66) Kimball, Ch. : op. cit., p. 108.

(67) Bell, S.: "The Arabian who lives in your Quarter" in (Orange Quanty Weekly), 26 October 2001, p. 13.

(68) Geisser, V. : La Nouvelle Islamophobie, Paris, La Decouverte, 2003, p. 41.

وفي محاولة للتدليل على قدم الاعتداء على المسلمين في فرنسا، يورد الكاتب الفرنسي باسكال بلانشار، أنه عند تدشين المسجد الكبير في باريس عام ١٩٢٦، طلب المستشرق لويس ماسينيوس من فرنسا، والتي كانت أول من احتضن اليهود بأن تمارس نفس المعاملة مع المسلمين، لكن هذه الدعوة لم تلق الاستجابة الكافية، يراجع:

– Blanchard, P. et al. : Le Paris Arabe -Feux Siecles de Presence des Orientaux et des Maghrebins, Paris, La Decouverte, 2003, p. 61.

(٦٩) شيرلي شتاينبرغ جوكينشلو (محرر): التربية الخاطئة للغرب – كيف يشوه الإعلام الغربي صورة الإسلام، ترجمة وتحقيق حسان بستاني، بيروت، دار الساقي، ٢٠٠٥، ص ص ٢٣١-٢٣٥.

(٧٠) محمد الدعمي: مرجع سابق، ص ص ٢١٢-٢١٤.

(71) Daniel, N. : op. cit., p. 97.

هوامش الفصل الخامس

(١) ثناء فؤاد عبد الله: قراءة في أوراق اللقاء الرابع عشر لمشروع دراسات الديمقراطية في (الاستبداد في نظم الحكم العربية المعاصرة)، تحرير علي خليفة الكواري، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٥، ص ٣١.

(٢) مقدمة ابن خلدون: مصدر سابق، ص ١٦٤.

(٣) عبد الرحمن الكواكبي: طبائع الاستبداد ومصارع الاستبعاد، بيروت، دار النفائس، ١٩٨٦، ص ص ٧١-٧٤.

(4) Badie, B. : Le Developpement Politique, Paris, Economia, 1998, pp. 23-25.

(٥) فريد زكريا إعلامي أمريكي الجنسية، هندي الأصل، مسلم الديانة، يعمل رئيساً لتحرير مجلة (نيوزويك الدولية)، وقبلها كان مديراً لمجلة (فورين أفيرز)، وكان أبوه نائباً لرئيس حزب المؤتمر الهندي، الذي تزعمه جوامر لال نهرو في خمسينيات القرن العشرين. هاجر فريد زكريا إلى الولايات المتحدة، وله برنامج تليفزيوني يحظي بالمشاهدة، يراجع:

- فريد زكريا: مستقبل الحرية - الديموقراطية غير الليبرالية في الوطن والخارج، ترجمة رضا خليفة، القاهرة، مركز الأهرام للترجمة والنشر، ٢٠٠٦، ص ٢٧.

(٦) المرجع السابق، ص ١٥٦.

(٧) نفسه، ص ٢٧.

(٨) فرانك جي لتشنر وجون بولي (تحرير): العولمة - الطوفان أم الإنقاذ؟، ترجمة فاضل جتكر، بيروت، المنظمة العربية للترجمة ومركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٤، ص ص ٧٠٢-٧٠٣.

(٩) حسين أحمد أمين: "موقف المسلمين العرب من الحضارة الغربية"، في (الإسلام والغرب)، كتاب العربي، رقم (٤٩)، يوليو ٢٠٠٢، الكويت، مجلة (العربي)، ص ١٣٥.

(10) Geaves, R. : op. cit., pp. 43- 45.

(١١) تكشف العديد من عناوين الكتب الغربية عن مقاصد مؤلفيها في هذا الصدد، مثل "سيف الله"، و"سيف الإسلام"، و"السيف الأخضر"، يراجع:

- جيرنوت روتر: "الإسلام والغرب - الحوار المفقود"، ترجمة عن الألمانية وعلق عليه ثابت عيد، مجلة (فكر ونقد)، العدد الخامس، يناير ١٩٩٨، الرباط، ص ٢٤.

(١٢) اهتم فواز جرجس أساسًا باطلاع القارئ الغربي، وبصورة موثقة بالوثائق الرسمية والإعلامية، ومقابلات مع شخصيات لها أدوار نافذة، فضلاً عن دراسات أكاديمية على المنظمات الإسلامية المتشددة، يراجع:

– Gerges, F.A. : The Far Enemy-Why Jihad went Global, Cambridge - New York, Cambridge University Press, 2005, pp. 291-297.

(13) Kahf, M. : Western Representations of the Muslim woman from Termagant to Odalisque, University of Texas Press, 1999, p.101.

(١٤) هاني الخير (إعداد وتحقيق): الروض العاطر في نزهة الخاطر – شهادات ومختارات، دمشق، دار أسامة، ١٩٩٠، ص ٢٣.

(15) Esposito, J.L. (ed.): Islam and Development-Religion and Socio-Political Change, Syracuse-New York, Syracuse University Press, 1980, p. 121.

(16) Bridge, I.D.: Gender and Development in Brief, University of Sussex Press, 2004, p. 161.

هوامش الفصل السادس

(١) المستشار عادل ماجد: ازدراء الأديان - قراءة في المواثيق الدولية، مجلة (السياسة الدولية)، العدد (١٤٦)، أبريل ٢٠٠٦، القاهرة، مؤسسة الأهرام، ص ٢٢٣.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٢٤.

(٣) نفسه، ص ٢٢٥.

(٤) نفسه، ص ٢٢٦.

(٥) جريج روجيرو: ضد الحرب في العراق، ترجمة إبراهيم الشهابي، دمشق، دار الفكر، ٢٠٠٤، ص ٧.

(٦) المرجع السابق، ص ١١.

(٧) محمد نور فرحات:مرجع سابق، ص ٣١.

(٨) حسن محمد وجيه: مقدمة في علم التفاوض الاجتماعي والسياسي، سلسلة (عالم المعرفة)، رقم (١٩٠)، ١٩٩٤، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ص ٩٧.

(9) Etzioni, A. : The New Golden Rule-Community and morality in a democratic society, New York, Basic Books, 1996, pp. 56-60.

(10) Habermas, J. : Theorie de l'Agir Communicationnel, Paris, Fayard, 1998, p. 121.

(11) Habermas, J.: La Modemité et sa discourse politique, Paris, Bernard Grasset, 2004, p. 9.

(١٢) كلوديفي شتروس: "العرق والتاريخ، في (المجلة الدولية للعلوم الاجتماعية)، القاهرة، مركز مطبوعات اليونسكو، ١٩٧١، ص ٤١-٥٧.

(13) Lévi-Strauss, C. : Anthropogie Structurale, Vol. 2, Plon, 1978, pp. 421-422.

(١٤) روجيه غارودي: حوار الحضارات، ترجمة ذوقان قرقوط، بيروت، دار النفائس، ١٩٩٠، ص ص ١٢١-١٢٣.

(15) Schroyer, T. : Critique de la d'omination, Paris, Payot, 1999, p. 98.

(16) Sutlive, V. : The Politics of Creating the New Civilization, v.: The Politics of Creating the New York, Harper and Row, 2005, p. 18.

(١٧) فرنسيس فوكوياما مؤرخ ومفكر استراتيجي أمريكي من أصل ياباني، عمل لفترة بإدارة التخطيط السياسي التابعة لوزارة الخارجية الأمريكية، والتي تتولى التخطيط للسياسة الخارجية الأمريكية، وانتقل بعدها إلى الوسط الأكاديمي في مؤسسة راند، وهي من كبرى مؤسسات الفكر والبحث الأمريكية.

نشر مقالته المشهورة حول نهاية التاريخ عام ١٩٨٩ في إحدى دوريات التيار المحافظ المتشدد، وأراد بها أن يقدم مسحًا للمسرح الدولي، يعالج من خلاله "المسائل الكبرى، واعتبر فيها أن القرن العشرين قد بدا، والعالم المتقدم يخوض صراعًا عنيفًا بين الليبرالية والديمقراطية وبين بقايا الحكم المطلق، ثم مع النازية والبولشفية. ومع انتصاف القرن، حدث ما تنبأ به البعض من عملية تلاق أو تقارب بين الرأسمالية والاشتراكية. غير أن القرن أنهى دورته بالنصر الواثق لليبرالية الاقتصادية والسياسية. ورأى فوكوياما أن هذا النصر يبدأ أولا، وقبل كل شيء، في الاستبعاد الكامل لأي نظم بديلة لليبرالية الغربية، وانتهى بأن ما نشهده ليس مجرد إنهاء الحرب الباردة وانقضاء فترتها، وإنما نهاية التاريخ نفسه، ووصوله إلى النقطة الأخيرة في التطور الأيديولوجي للبشرية، ولعالمية الديمقراطية الغربية كشكل نهائي للحكم.

ويجدر ذكره، أن فوكوياما أعلن مؤخراً انفصاله عن مجموعة المحافظين الجدد، ممن ارتبط بهم منذ التسعينيات، ووقع على العديد من وثائقهم ومشروعاتهم، يراجع:

– Fukuyama, F. : Trust-the social virtues and the creation of prosperity, London, Hamish Hamilton, 1995, pp. 26-28.

(18) Ibid, p. 29.

(١٩) مجموعة من الباحثين: محاضرات في حوار الحضارات، دمشق، المستشارية الثقافية الإيرانية، ٢٠٠١، ص ص ١٦-٢٣.

(٢٠) إدوارد سعيد: العالم والنص والناقد، مرجع سابق، ص ص ١٠-١١.

(٢١) عبد الله العروي: الأيديولوجية العربية المعاصرة، مرجع سابق، ص ص ٢٥-٢٥٥.

(٢٢) مطاع صفدي: ثقافتان باحثتان عن كونية واحدة – إعادة التأسيس في المختلف "في (الثقافة العربية وثقافات العالم – حوار الأنداد)، تونس، المنظمة العربية للتربية والثقافية، والعلوم ١٩٩٩، ص ص ١٢٩-١٣١.

هوامش الفصل السابع

(1) Nishiporuk, B. : Alternative Futures and Army Force Planning-Implications for the futureforce Era, Santa Monica, Rand, 2005, p. 9.

(٢) وليد عبد الحي: مدخل إلى الدراسات المستقبلية في العلوم السياسية، عمان، المركز العلمي للدراسات السياسية، ٢٠٠٢، ص ص ٤٤-٤٥.

(3) Novak, M. : The universal Hunger for Liberty-Why the clash of Civilization is not inevitable, New York, Basic books, 2005, p.11.

(٤) زبيغنيو بريجنسكي: الاختيار - السيطرة على العالم أم قيادة العالم، ترجمة عمر الأيوبي، بيروت، دار الكتاب العربي، ٢٠٠٤، ص ٦١.

(٥) محمد حافظ دياب: "العنف والمقدس"، مجلة (رواق عربي)، سبتمبر ٢٠٠٢، القاهرة، مركز القاهرة لحقوق الإنسان، ص ٥١.

(٦) زبيينيو بريجنسكي: مرجع سابق، ص ٩٣.

(٧) عبد الإله بلقزيز: "في الشراكة الثقافية العربية الغربية"، مجلة (الكرمل)، العدد (٦٥)، خريف ٢٠٠٠، رام الله، مؤسسة الكرمل الثقافية، ص ٢٣٩.

(8) Larrick, R. and S. Blount: "Social Context in Tacit Bargaining Games" in R. Kramer and D. Messick (eds.), Negotiation as asocial Process, age, 1995, p. 63.

(9) Elias, N. : The Society of Individuals, Edited by M. Schroter, Oxford, Basil Blackwell, 1991, p.87.

(١٠) سيار الجميل: العولمة الجديدة والمجال الحيوي للشرق الأوسط - مفاهيم عصر قادم، مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق، بيروت، ١٩٩٧، ص ٢١٠.

(11) Laroui, Abdalah: Islamisme, Modernisme et Liberalisme, Casablanca- Beyrouth, Centre Culturel Arabe, 1997, p. 146.

(١٢) بسام الهاشم: "العرب المتوسطيون وبناء الشراكة مع الاتحاد الأوروبي" في (العلاقات العربية الأوروبية من الحذر والالتباس إلى الانفتاح والتكامل)، تحرير عاطف عطية، مرجع سابق، ص ٦٣.

(١٣) مغاوري شلبي علي: مصر والاتحاد الأوروبي – العلاقات الاقتصادية من التعاون إلى الشراكة، كتاب الأهرام الاقتصادي، ديسمبر ١٩٩٧، مؤسسة الأهرام، القاهرة، ص ٤٧.

(١٤) عبد الرحمن مطر: "أسئلة برشلونة – قراءة أولى في مؤتمر برشلونة للشراكة والتعاون الأوروبي المتوسطي"، مجلة (المستقبل العربي)، العدد (٢٥١)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ص ٦٩.

(١٥) محمد مطاوع: "أوربا والمتوسط – من برشلونة إلى سياسة الجوار"، مجلة (السياسة الدولية)، العدد (١٦٣)، يناير ٢٠٠٦، مؤسسة الأهرام، القاهرة، ص ٣٩.

(١٦) سمير أمين وفيصل ياشير: البحر المتوسط في العالم المعاصر، دراسة في التطور المقارن (الوطن العربي وتركيا وجنوب أوربا)، ترجمة ظريف عبد الله، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨٨، ص ٢٦.

المحتويات